10

1070. 12880
Bll10
9

Dokimion

oder

Praktischer Versuch

über

ein reales Verhältniß

der

Geister der Verstorbenen

zu

den hinterbliebenen Ihrigen.

Erster und zweiter Theil.

HERZOGL. S. C. BIBLIOTHEK COBURG

Von

Gustav Ernst Wilhelm Dedekind.

Hannover,
bei den Gebrüdern Hahn.
1797.

Παντα δοκιμαζετε!

Paulus.

Dem

Herrn Pastor Dedekind

in Wunstorf

dem

würdigen Bruder meines vollendeten Vaters

widme ich dieses Werk

zum

öffentlichen Beweise

dankbarer Verehrung und Liebe.

Vorrede.

Nicht ohne gegründete Sorge übergebe ich diese Schrift dem denkenden Publikum. Zwar bin ich's mir bewußt, bey der Verfertigung derselben nicht nur den strengsten Richter, sondern auch sogar den unbilligsten Tadler stets vor Augen gehabt zu haben; aber gerade dieses Bewußtseyn ist es, welches vor dem Angesichte des größern

Publi-

Publikums mich jetzt verlegen macht, indem es mich zugleich befürchten lässet, über dem zu ängstlichen Bestreben, einem jeden Worte seine Rechtfertigung gleich beyzulegen, die Gefälligkeit des Ausdrucks oft verfehlt zu haben.

Eifersüchtig auf meinen guten Namen, wie es nur irgend jemand seyn kann, kränkte mich das Verfahren eines meiner ehemaligen Herren Rezensenten — nicht nur, aus dem Zusammenhange gerissene Gedanken, sondern auch, aus ihrer Verbindung gerissene Worte in den zweydeutigsten Schatten zu stellen, und dann das Publikum zur Schau zu rufen — zu tief, als daß ich nicht versucht haben sollte, in einer jeden einzelnen Periode, in einem jeden einzelnen Gedanken, ja womöglich in einem jeden einzelnen Worte, welches ein solcher Spottlustiger etwa aus dieser Schrift zu einem neuen öffentlichen Gegenstande des Lächelns machen

chen mögte, zugleich die verdiente Bühne für den Spötter selber zu errichten.

Freilich, recht bedacht, ein vergeblicher Versuch! — denn wer vermag es, gegen jene lose Kunst, die da z. B. aus dem evidenten Satze „zwey mal zwey sind viere" selbst mit Beybehaltung derselben Worte die Absurdität „zwey mal viere sind zwey" leicht hinzuzaubern weiß, sich überall zu schützen? — mögte er nur nicht zugleich auch einen Nachtheil, ich meine jene trockene Abstraktion, mit herbey geführt haben, welche ich in dieser Schrift selbst, leider nur zu spät, wahrnehme, und für welche ich besonders diejenigen Leser, welche gern unaufgehalten fortlesen, um Verzeihung bitten muß. Vielleicht war aber jener Versuch, gegen eine ähnliche Mißhandlung eines ähnlichen Rezensenten mich zu schützen auch darum ein vergeblicher Versuch, weil mich ein guter Genius leicht in die Hände

eines Richters führen kann, der, zwar nicht Vollkommenheiten sieht, wo wahre Fehler sind, aber doch dem etwanigen Guten, welches auch dem unvollkommensten Produkte immer beygemischet ist, wenigstens dem guten Willen, Gerechtigkeit gern wiederfahren lässet.

Was diesen guten Willen anbetrift, so darf ich, sollte er in dieser Schrift sich nicht schon selber ankündigen, mit aller Redlichkeit versichern, in keiner Rücksicht ihn in dieser Schrift verläugnet zu haben, am wenigsten ihn da verläugnet zu haben, wo er von befangenen Lesern am leichtesten vermisset werden mögte, das heißt, da wo ich gegen Meinungen und gegen Männer mich erkläre, welche schon der allgemeinste Glaube und die, in mehr als Einer Hinsicht allerdings gerechtfertigte Achtung des Publikums in Schutz genommen hat.

Doch

Doch nicht bloß in der Absicht: weder Wahrheiten zu entheiligen, noch Personen zu kränken, sondern auch in dem Bestreben, sowohl die Verhältnisse unsers Wesens nach dem Tode, als auch zugleich jene andern höchst interessanten Gegenstände des menschlichen Geistes — die Freiheit nemlich, Gottheit und Unsterblichkeit — meinen Lesern möglichst aufzuhellen, wünsche ich ihn, diesen meinen guten Willen erkannt und gewürdiget zu sehen.

In der That tröste ich mich über die sichtbaren und verborgenen Fehler dieses Werks mit der erfreulichen Hoffnung, daß selbst diejenigen Leser, welchen ich in diesen beyden ersten Theilen desselben in Absicht meines Hauptzwecks nicht genügete, schon durch die beyden Nebenversuche, theils, das Princip der Sittlichkeit bestimmter anzudeuten, und die absolute Formel derselben minder dunkel und verwickelt, mithin

hin auch unbestreitbarer wie die Kantische es ist, zu geben, theils, einen neuen praktischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aufzustellen — mit dem Gegenstande ihrer Unzufriedenheit in etwas wieder ausgesöhnet werden mögten.

Hildesheim
im Märzmonat 1797.

G. E. W. Dedekind.

Ein-

Einleitung.

Freilich muß man erst einen sichern Grund und Boden haben, wenn man von seinem aufzuführenden Gebäude sich Festigkeit und Dauer auch nur mit einiger Zuversicht versprechen will. Mögen die Materiallen zu demselben auch noch so

sorg-

sorgfältig ausgewählt, mit noch so vielem Fleiß bearbeitet und mit noch so vieler Kunst zu einem symmetrischen Ganzen zusammengefüget werden; weder das eine, noch das andere kann seinen jähen Einsturz hindern, wenn es auf einem lockren Grunde aufgeführet wurde.

Gehen wir demnach nun damit um, für unsere, einst ohne Dach und Fach nur hingestellte, Hauptideen von den künftigen Verhältnissen unsers Geistes nach dem Tode jetzt auch ein dauerhaftes Schlußgebäude aufzuführen, das nicht allein nicht in sich selbst zusammenfallen, sondern auch noch einem jeglichen gewaltsamen Versuche, in seinem Inneren es zu erschüttern Trotz bieten könne; so muß vor allen Dingen unsre Sorge nun

auch

auch dahin gehen, in dem Gebiete der Vernunft ein sichres Fundament erst aufzufinden, von welchem wir kein Wanken und kein Sinken je zu fürchten haben. Dann aber müssen wir nicht minder unsre Sorge darauf richten, daß unser Bau dem Fundamente angemessen bleibe, weder größer als dasselbe, noch schief und regellos auf demselben aufgeführet werde; weil sonst, des festen Grundes ohngeachtet, unserm Baue nicht nur die Schönheit, sondern auch die Festigkeit und Dauer fehlen dürfte.

Unter diesen nöthigen Voraussetzungen entwarfen wir den Plan zu unserm vorhabenden Werke, welchen wir noch, ehe wir nach ihm die Arbeit selbst be-

ginnen, allen, welche Interesse daran nehmen, in der schmeichelnden Hofnung vorlegen wollen, daß er in Rücksicht unsers Zwecks so ohne weiteres Bedenken angenommen und ausgeführet werden könne.

Plan
des
ganzen Werkes.

I. Das moralische Gesetz der praktischen Vernunft wird zur Grundlage unsers Schlußgebäudes angenommen.

II. Auf dieser festen Grundlage errichten wir zunächst den Schluß: daß ein höchster moralischer Urheber der sittlichen sowohl, als auch der sinnlichen Natur, d. i. ein Gott nothwendig von uns angenommen werden müße.

III. In dieser nothwendigen Voraussetzung eines höchsten moralischen Urhebers liegt zugleich die unabänderliche zwiefache Forderung der praktischen Vernunft an ihn:

1. daß er, als Urgrund der Sittlichkeit (als moralischer Gesetzgeber) selbst dem nicht widerspreche, was er von uns als sittlichen Wesen fordert d. h. daß er nicht selbst durch eigene Unmoralität oder Nichtmoralität die Moralität aufhebe,
2. daß er zugleich, als Schöpfer der Natur, auch die Sinnenwelt und die ihr vorgeschriebenen Gesetze mit einer solchen Beziehung auf seine höchste Sittlichkeit entworfen habe, daß sie von dieser (Sittlichkeit) vollkommen gebilligt werden müssen.

IV.

IV. Diese zwiefache unnachläßliche Forderung an den höchsten sittlichen Urheber begründet den Glauben:

1. daß er einen einmal gefaßten Entzweck sowenig wieder aufgeben könne, als er
2. die Bedingungen (Mittel) wieder abändern werde, unter welchen dieser Entzweck einzig möglich ist.

V. Die Realiät absoluter Forderungen sittlicher Wesen an den höchsten moralischen Urheber resultirt aus diesen praktischen Prämissen.

Zweiter Theil.

VI. Die Unsterblichkeit (die Fortdauer unsrer Existenz — oder, daß das höchste Wesen unsre Existenz nicht aufhebe) ist eine absolute Forderung sittlicher Wesen an den höchsten moralischen Urheber, und als solche moralisch gewiß.

VII. Nähere Bestimmung des Begriffs von Unsterblichkeit, als Einleitung in die Lehre von unserm Zustande nach dem Tode.

VIII. Von unserm Zustande nach dem Tode.

Dritter Theil.

IX. Die Fortdauer eines thätigen Einflusses der Geister der Verstorbenen auf die hinterbliebenen Ihrigen wird, als eine, aus dem entwickelten Begriffe von unserm Zustande nach dem Tode sich von selbst ergebende Folge, näher bestimmt und erwiesen.

X. Wohlthätiger Einfluß des Glaubens an diese Fortdauer sowohl auf die Sittlichkeit, als auch auf die Beruhigung des sinnlichen Menschen.

Erster Abschnitt.

Das moralische Gesetz der praktischen Vernunft wird als der einzig sichere Erkenntnißgrund der objectiven Realität unsrer in Rede kommenden Ideen angenommen.

Es ist begreiflich, daß man zur Empfehlung solcher Ideen, deren Gegenstände außerhalb den Grenzen einer jeden möglichen Erfahrung, in einem übersinnlichen Gebiete sich befinden, nie auf die Erfahrung sich berufen dürfe, als ob diese für die Wirklichkeit solcher übersinnlichen Gegenstände uns ein gültiges Zeugniß geben könne. Wie sollte die Erfahrung für oder gegen das Daseyn solcher Gegenstände zeugen können, welche wegen ihrer heterogenen Beschaffenheit in ihren Gesichtskreis weder kommen noch kommen können? Sie ließ sich offenbar entweder bestechen oder täuschen, wenn

sie in Absicht solcher Gegenstände zu einem Zeugnisse sich erbieten würde; und eben deswegen wird sie mit einem jeden ihrer, übrigens auch noch so gut gemeinten, Zeugnisse zu Gunsten solcher übersinnlichen Gegenstände mit allem Rechte abgewiesen.

Will man beweisen, daß Ideen, deren vorgebliche Gegenstände in dem übersinnlichen Gebiete sich befinden sollen, mehr als bloße Gedankendinge oder Chimären seyen, so muß man wenigstens einen solchen Zeugen aufzustellen wissen, der, bekannt in jenem unbekannten Reiche, die Wirklichkeit (objective Realität) der übersinnlichen Gegenstände jener Ideen mit aller Gültigkeit erhärten könne.

Das, von aller Erfahrung unabhängige, nur durch Erfahrung sich uns ankündende moralische Gesetz der reinen, unbedingt und ohne alle Rücksicht auf Natur-Einflüsse oder Hindernisse gebietenden Vernunft hat nun, Kraft seines übersinnlichen Princips das unbezweifelte Befugniß, ein solches rechtliches Zeugniß für oder gegen die Realiatät solcherart Ideen auszusagen, oder zu entscheiden, ob ihnen entsprechende übersinnliche Gegenstände anzunehmen oder zu verwerfen seyen. Welche unter diesen Ideen also bey ihren Ansprüchen auf Realität ein unverkennbares Zeugniß dieses moralischen oder practischen Gesetzes für sich aufzu-

zuweisen haben, die belegen hiemit auch zugleich zur völligen Genugthuung ihr unverletzbares Recht in das Heiligthum unbestreitbarer Wahrheiten mit eingeführt zu werden, und in demselben die Huldigung des Glaubens aller Menschen anzunehmen.

Was das Daseyn und der Charakter dieses praktischen Gesetzes selbst anbetrift, so hat die kritische Philosophie schon beydes in das hellste Licht gestellt. Wir könnten also immer beydes als genug erwiesen und erörtert jetzt voraussetzen und sofort zu der beabsichteten Untersuchung: in wieferne dieses praktische Gesetz für die Realität der uns interessirenden Ideen ein gültiges Zeugniß ablege, übergehen, wenn wir nicht auch zugleich auf solche Leser Rücksicht nehmen müßten, denen Vorurtheile oder andre Hindernisse selbst die fruchtbarsten Resultate der kritischen Philosophie noch entzogen haben mögten. Für diese also wollen wir so viel jetzt vorher berühren, als nöthig ist, um einzusehen, was unter jenem moralischen Gesetze, auf welches wir vorzüglich uns beziehen müssen, eigentlich verstanden werde.

Wenn wir nach einem Rechte, welches uns der Sprachgebrauch ertheilet, die strenge Verbindlichkeit zum Gehorsam, welche in dem Begriffe eines Gesetzes schon an sich enthalten ist, für jetzt

noch dahin gestellet seyn lassen, und also die Bestimmungsgründe unsers Willens überhaupt Gesetze nennen, so finden wir uns in der That unter mancherley Gesetzen. Denn da finden wir uns bald als sinnliche Wesen sinnlichen Bestimmungsgründen unterworfen; indem von unsrer Sinnlichkeit uns aufgegeben wird, uns dem gemäß zu fügen und zu neigen, was unsre Sinne reizt und auf dieselben einen Eindruck macht — bald werden wir, unabhängig von gegenwärtigen sinnlichen Reizen und Eindrücken, durch die Vorstellung dessen bestimmt, was einen angenehmeren oder minder angenehmen, längeren oder kürzeren Genuß uns geben könne; indem nemlich die Vernunft den gemeinschaftlichen Zweck unsrer Neigungen (welcher die sinnliche Glückseligkeit ist) zugleich mit den Natursachen, welche ihnen die zweckmäßigste Befriedigung gewähren können, in der Erfahrung ausforschet und daraus allgemeine Regeln oder Vorschriften (Klugheits-Regeln) für uns herleitet. Diese Vorschriften erhalten ihr verbindendes Ansehen nicht eigentlich von der Vernunft — denn diese hat ja hier nur das Geschäft einerseits, unsre Neigungen abzuhören und ihren gemeinsamen Zweck (die sinnliche Glückseligkeit) auszumitteln, und auf der andern Seite, die Naturmittel auszuforschen,

wel-

welche jenem gemeinschaftlichen Zwecke unsrer Neigungen am vollkommensten entsprechen — sondern lediglich von dem Endzwecke unsrer Neigungen. Wir befolgen sie nur deswegen, weil sie uns Glückseligkeit verheissen. Hieraus erhellet, daß dieserart Gesetze von der Erfahrung abgezogen, und also durch dieselbe auch bedingt, d. i. allein in Rücksicht auf dieselbe in Kraft und gültig seyen; so wie es hieraus sich von selbst ergiebt, daß die Befolgung solcherart Gesetze uns kein Verdienst und keine eigentliche Würde geben könne. Nur **klug** handelt derjenige, welcher sie befolget, weil er sein Glück sich dadurch sicherte. Ob er des Glücks dabey auch **würdig** sey? ist eine andre Frage, welche die Befolgung jener Klugheits-Regeln noch gänzlich unentschieden läßt.

Wesentlich verschieden von diesen jetzt bezeichneten Gesetzen ist noch ein anderes Gesetz, welches mit der Reife der Vernunft sich auch sogleich in einem jeden Menschen unverkennbar hören lässet, nemlich das **praktische-moralische** oder Sitten-Gesetz, von welchem wir vorhin die Rede führten, und dessen Daseyn und Charakter wir nun dadurch uns bemerklich machen wollen, daß wir es neben jenem Klugheits-Gesetze über einen und denselben Fall auf seine eigenthümliche Weise sich er-

erklären lassen. Wir wollen jetzt uns in dem Falle denken, daß wir unter dem Versprechen der heiligsten Verschwiegenheit und der beträchtlichsten Vortheile ein falsches Zeugniß auszustellen aufgefordert würden — wie wird das Klugheitsgesetz und wie das praktische Gesetz in diesem Falle sich gegen uns erklären?

Das Klugheits-Gesetz räth:

„Gib kein falsches Zeug-
„niß! Denn du würdest
„dadurch einen der wich-
„tigsten Bestandtheile dei-
„ner Glückseligkeit, der
„die dir dargebothenen
„Vortheile bey weitem
„überwieget, nehmlich
„deinen guten Namen
„unter deinen Mitbür-
„gern auf das Spiel se-
„tzen. Möge man dir
„noch so oft die heiligste
„Verschwiegenheit gelo-
„ben; sie, oder andre

Zu-

Das praktische Gesetz befiehlt:

Du sollst nicht fälschlich zeugen! und wäre es auch ausgemacht, daß die ganze Welt dich dafür loben, ihre Schätze dir eröffnen würde — oder wäre es auch ausgemacht, daß man mit einem allgemeinen Abscheu dich betrachten, dich verfolgen, martern, und dir mit allen deinen übrigen Gütern selbst das Leben auf die grausamste Weise rauben würde, wenn du ein fal-

sches

„Zufälle, könnten dich
„doch einst verrathen,
„und dann — wehe dir!
„dann hast du deine Eh-
„re, und mit derselben al-
„les verlohren! Also gib
„kein falsches Zeugniß,
„weil du, wieviel du
„dadurch auch entbehren
„müßtest, dann wenig-
„stens doch sicher bist,
„daß eine so entsetzliche
„Schande, wie sie den ent-
„deckten falschen Zeugen
„unausbleiblich trifft, nie
„dich ins Elend stürzen
„könne!"

sches Zeugniß auszustel-
len dich nicht entschließen
wolltest — du sollst nicht
fälschlich zeugen; **weil**
du's nicht kannst, ohne
dir selbst zu widerspre-
chen, ohne dich von der
Vernunft selbst loszusa-
gen, ohne deine ganze
Würde in deinen eige-
nen Augen zu verlie-
ren, und dich als einen
Nichtswürdigen selbst zu
verabscheuen und zu ver-
dammen;

Sammlen wir die wesentlichen Merkmale, welche diese beyden Gesetzes-Arten so auffallend von einander unterscheiden, so finden wir nun folgendes:

Daß jenes Klugheits-Gesetz in der Erfahrung (in der Erforschung des Zwecks menschlicher Neigungen, und der Naturmittel und Naturur-

tururſachen, welche dieſen Zweck begünſtigen oder hindern) ſeinen Urſprung habe, und nur in Beziehung auf dieſelbe **nicht gebiete**, ſondern eigentlich **nur rathe**, gleichſam, als ob es ſchüchtern noch die Möglichkeit vorausſetze, daß ihm, durch eine ihm vielleicht bisher entgangene oder künftige Thatſache, widerſprochen werden könnte; — daß dieſes praktiſche Geſetz hingegen **aus der reinen Vernunft allein** hervorgehe, nicht nur nicht die Erfahrung frage, ſondern auch, wenn ſie ihm auch widerſprechen ſollte, dieſe Erfahrung ſelbſt ſogar ſich unterwerfe, und alſo unbedingt und mit einer, der Erfahrung ganz unbekannten Untrüglichkeit und Nothwendigkeit **gebiete** *); daß ferner jenes Klug-

*) Diejenige Nothwendigkeit, welche in der Erfahrung wahrgenommen wird (die Naturnothwendigkeit) wird (theoretiſch) daraus erkannt, daß etwas, als Wirkung einer vorhergegangenen Urſache, ohne eine einzige Ausnahme immer ſo iſt und geſchieht, wie es iſt und geſchieht. Wir ſchließen, daß ein in die Höhe geworfener Stein zur Erde wiederum zurückfallen müſſe, weil deſſen Gegentheil noch nie geſchah. Sie wäre aufgehoben dieſe phyſiſche Nothwendigkeit, wenn es auch nur ein einzigmal geſchehen würde, daß ein Stein durch ſeine eigenen Kräfte in die Höhe ſtiege, oder in

Klugheits-Gesetz mit der Erfahrung wieder abgeändert werden könne — dieses praktische hingegen einen Widerruf uns nicht einmal als möglich denken lasse, eben weil es von der Erfahrung unabhängig und von der reinen Vernunft gegeben ist, die sich unmöglich selber widersprechen kann; daß also

in derselben schwebte; durch eine einzige Thatsache also aufgehoben. Die Nothwendigkeit des praktischen Gesetzes aber besteht auch dann noch fort, wenn es auch nie geschähe was es uns gebietet. Wenn auch ein jeder falsch zeugen würde; nie würde doch das praktische Gesetz sein Gebot „du sollst nicht fälschlich zeugen!" wiederum zurücke nehmen. Ja, der falsche Zeuge selbst kann, wie gern er es zu seiner Selbstentschuldigung auch mögte, sich's nicht einmal als möglich denken, daß die Vernunft ihm je gebieten könne: du sollst nicht falsches Zeugniß geben! — Er fühlt in seinem Inneren sich gezwungen, sich selbst zu verdammen, so oft er fälschlich zeuget, und hiemit auch gezwungen, die Unnachläßlichkeit des Gebotes der praktischen Vernunft, oder die Unabänderlichkeit und Nothwendigkeit des praktischen Gesetzes anzuerkennen. Bleibt es demnach auch immer seiner Freiheit unbenommen, zu thun, oder zu lassen was er will, so bleibt die Nothwendigkeit des praktischen Gesetzes darum doch außer allem Zweifel.

also jenes Klugheits-Gesetz von der Erfahrung allein sein ganzes Ansehen, seine Kraft und Gültigkeit erborge — dieses praktische hingegen sich allein auf den höchsten Willen der Vernunft berufe. Jenes Klugheits-Gesetz ferner, selbst von der Erfahrung abhängig, sucht unsern Willen durch dieselbe auch zu fesseln — dieses praktische hingegen weckt in uns ein Vermögen auf, uns über die Erfahrung zu erheben und alles in derselben uns zu unterwerfen — die Freiheit. Indem es nemlich uns gebietet, etwas zur Wirklichkeit zu bringen, unangesehen, ob die Erfahrung dasselbe heische oder nicht, ob die Natur uns dazu mit die Hände bieten, oder mit ihrer ganzen Kraft sich der Vollführung des uns gegebenen Gebots entgegen setzen werde; indem wir ferner nicht umhin können, das praktische Gebot unter allen Umständen gleichwol zu billigen, und dessen Heiligkeit und Nothwendigkeit anzuerkennen indem sind wir uns auch zugleich bewußt, daß es auch unter allen Umständen, was sich uns auch entgegen stellen möge, von uns in Ausübung gebracht werden könne, d. h. daß wir von der Natur und der dadurch bestehenden Erfahrung ganz unabhängige, über die ganze Sinnenwelt erhabene, freye oder moralische Wesen seyen. Was endlich noch das Klugheits-

heits-Gesetz vom praktischen Gesetze sehr wesentlich und deutlich unterscheidet, ist seine Endabsicht. Es hat lediglich unsre sinnliche Glückseligkeit zur Absicht, und giebt also nur seinen Rath, was zu thun sey, wenn wir derselben theilhaftig werden wollen; dahingegen das praktische Gesetz unsere, in der Uebereinstimmung mit uns selbst bestehende, Würdigkeit beabsichtet, und daher uns gebietet, wie wir uns verhalten sollen, um unsere Würde zu behaupten, wenn es gleich jene sinnliche Glückseligkeit, in so ferne diese der Würdigkeit freier Wesen angemessen ist, weder mißbilliget noch ausschließet *).

Daß

*) Ich werde in dem nächsten Abschnitt das Verhältniß der Glückseligkeit, als des einen, und das der Moralität, als des andern, von der Vernunft als nothwendig anerkannten Zwecks der menschlichen Natur zu Einem Endzwecke näher zu bestimmen suchen, um, wenn es mir auch nicht gelingen sollte die Freunde der kritischen Philosophie (welche der Uebereinstimmung des Menschen mit seiner eigenen inneren moralischen Gesetzgebung selbst seinen innigsten Wunsch der Glückseligkeit unterwerfen — also die Moralität, als Gegenstand des moralischen Gesetzes, oben an setzen, —) mit ihren Gegnern (welche die Glückseligkeit oben an-

Daß nun ein solches praktisches oder moralisches Gesetz, wie wir es so eben kennen lernten, in einem jeden zur Vernunft gereiften Menschen vorhanden, und zwar wesentlich, ohne durch Erziehung oder durch zufällige Eindrücke erzeugte zu seyn, vorhanden sey, ist eine Thatsache, die in einem jeden für sich selber redet. Man versuche es nur, sich in Gedanken von dem allen loszusagen, was z. B. jenes Gebot „du sollst nicht fälsch„lich zeugen!" uns eingeredet und Ehrfurcht vor demselben uns eingepräget haben könnte. Man nehme an, daß sich die Weisesten dafür entschieden hätten, jenes Gebot sey aus einem alten Vorurtheile entsprungen; unsre Aeltern und unsre Lehrer hätten durch die Heilighaltung manches andern, offenbar widersinnigen Vorurtheils den gegründeten Verdacht auf sich gezogen, daß sie aus einem frommen Wahne nur jenes Gebot uns als

ein

an stellen, und die Befolgung des moralischen Gesetzes ihr als Bedingung unterordnen) dadurch mit einander auszugleichen, doch wenigstens dadurch den gerechten Wunsch von meiner Seite auszudrücken, daß sie über einen so interessanten Streitpunct, zu einem besseren Gedeihn der guten Sache, recht bald sich mit einander ausgleichen mögen.

ein heiliges Gebot gelehret, und durch einen jeglichen Kunstgriff des Erziehers unserm leichtbefangenen jugendlichen Herzen Ehrfurcht vor demselben einzuflößen sich bemühet haben mögten; dabey sollen gerade diejenigen, welche als die Aufgeklärtesten und Rechtschaffensten sich sonst vor allen auszeichnen, die Ausstellung eines falschen Zeugnisses nicht nur für etwas unschuldiges, sondern auch für Recht und Pflicht *) durch ihre Handlungen wie durch ihre Maximen laut erklären. Um das ganze zu vollenden möge noch von einem Buche, welches wir bisher für eine Sammlung göttlicher Offenbarungen hielten, bald uns gelehret werden, es sey Recht gegen die Wahrheit oder gegen unsre Ueberzeugung d. i. falsch zu zeugen, bald uns auf das bestimmteste geboten werden: du sollst ein falsches Zeugniß geben! wobey noch zur Bestätigung der angeblichen Göttlichkeit dieses Gebots die sprechendsten Wunder, so oft wir es verlangen, uns gegeben werden sollen — Nicht wahr? wir glauben's dennoch nicht, weil wir's bey allem dem nicht glauben könnten; weil dessen Gegentheil (nemlich: du sollst nicht fälschlich zeu-

*) Es wird mir übersehen werden, daß ich hier schon Begriffe anführe, welche ohne die Voraussetzung eines praktischen Gesetzes selbst nicht einmal Statt finden.

zeugen!) mit einer solchen Untrüglichkeit in uns ausgesagt wird, daß wir ihm schlechterdings unsern Beyfall geben müssen, und mit einer solchen Nothwendigkeit in unserm Inneren geboten wird, daß wir dadurch genugsam uns berechtigt fühlen, uns gegen alles zu erklären und alles — alles ohne Ausnahme als falsch und unächt zu verwerfen, was diesem heiligen Gebote entgegenstehen oder entgegen reden mögte. Natürlich! ist es doch die reine Vernunft selbst, welche wir in diesem inneren Gebote hören. — Sie überläßt es freilich uns, ob wir durch die Befolgung dieses ihres Gebots unsre Würde behaupten und erhöhen, oder durch die Hintansetzung desselben uns entwürdigen, schuldig machen und verdammen wollen, (läßt also uns in dem Besitze und Gebrauche der vollkommensten Freiheit;) aber die Aechtheit ihres Ausspruchs, die Heiligkeit ihres Gebots, auch nur bezweifeln wollen, hieße offenbar an der Vernunft selbst irre oder unvernünftig werden.

Soviel vorerst von dem praktischen Gesetze, auf dessen Aussagen wir vorzüglich uns beziehen werden. Sind wir gleich von der Anmaßung sehr weit entfernt, den Charakter desselben dadurch vollkommen ausgezeichnet, oder das Daseyn desselben ins deutlichste Bewußtseyn schon gebracht zu haben;

so dürfen wir doch hoffen, unsre Leser dadurch schon mit diesem praktischen Gesetze bekannt genug gemacht zu haben, um die beabsichtete Ueberzeugung von dem übersinnlichen Princip — und damit auch von der Tauglichkeit und Vollgültigkeit desselben, für oder gegen die Realität übersinnlicher Ideen eine entscheidende Stimme abzugeben, mit aller Zuversicht bey ihnen voraus setzen zu können. Sicher also, daß kein Verdacht gegen den Zeugen, den wir aufstellen, ferner Statt finde, wollen wir ihn nun zuerst über die Realität der Idee von einem höchsten moralischen Urheber des Weltganzen sich erklären lassen.

Zweyter Abschnitt.

Beweis, daß zufolge des moralischen Gesetzes der praktischen Vernunft ein höchster moralischer Urheber des Weltganzen d. i. ein Gott nothwendig von uns angenommen werden müsse *).

Erster Satz:

Reine Sittlichkeit und eine ihr vollkommen angemessene (d. i. der Sittlichkeit nicht widersprechende) sinnliche Glückseligkeit sind vereinigt der nothwendige Gegenstand (Object) des moralischen Gesetzes.

Anmerkung I.

Das moralische Gesetz bestimmt zwar, mit Ausschliessung eines jeden andern möglichen Bestimmungs-

*) Ob ich gleich einen jeden Versuch, die Resultate des großen kritischen Forschers womöglich zu verständ-

mungsgrundes, blos durch sich selbst den Willen als Willen, indem es sein Gebot zu ihm gelangen lässet. Eben weil es mit der höchsten und vollkommensten, einen jeden Zweifel an die Heiligkeit derselben als frevelhaft verdammenden Autorität gebietet: Du sollst! eben weil es in der majestätischen Form eines heiligen, unabänderlichen und in sich nothwendigen Gesetzes sich den Willen ankündet, eben deswegen verwirft es zwar als eine strafwürdige Entheiligung oder als eine nichtswürdige Unlauterkeit eine jede, ihn als Triebfeder bestimmende, Rücksicht dieses Willens (z. B. auf die physischen Folgen des Gehorsams oder des Ungehorsams, auf Vortheile oder Nachtheile) welche nicht blos auf das Sollen einer und auf das Können andrerseits (auf das Gesetz als Gesetz

und

ständlichen und allgemeiner auszubreiten, für einen schuldigen Beytrag zu dem Denkmale seines außerordentlichen Verdienstes um die Cultur des menschlichen Geistes halte; so würde ich nach meinem, gegen jedes bloße Nachdenken, Nachsprechen oder Nachschreiben sich empörenden Gefühle einen solchen dennoch nicht gewagt haben, wenn ich nicht hoffen dürfte, daß man selbst in demselben manches Eigenthümliche — möge es übrigens nach dem Gewichte dieses einzigen Mannes auch noch so viel verlieren — antreffen werde.

und auf die Freiheit) selbst gerichtet ist; dessen ohngeachtet aber gebietet es doch keinesweges um nur zu gebieten, sondern befasset in seinem Gebote einen Endzweck, welchen so viel an uns ist zu realisiren es uns so unnachläßlich aufleget, als es dieses Zweckes wegen Gebot für uns wurde — nemlich Sittlichkeit, als den einen, und eine ihr vollkommen angemessene sinnliche Glückseligkeit, als den andern Bestandtheil desselben.

Kant nennt jene Sittlichkeit, als einen Gegenstand des moralischen Gesetzes „Heiligkeit" und erklärt sie für „eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseyns fähig ist *)." Verstehe ich diese Erklärung recht, so begreiffe ich es wahrlich nicht, wie sie von demselben Manne, der sonst sich überall auf den ihm beyfallenden Ausspruch der schlichten Vernunft mit aller Zuversicht berufen durfte, kommen konnte. Nach meiner Ueberzeugung ist ein Gesetz, welches von einem Wesen etwas fordert, was es zu leisten nicht nur nicht fähig ist, sondern auch erweislich nimmer fähig wird, nur eine vollkommene Chimäre, kein Gesetz, kein verpflichtendes Gesetz der Ver-

*) Siehe dessen Critik der practischen Vernunft (2te Auflage) Seite 220.

Vernunft als Vernunft. Es ist in der That der härteste, alle Autonomie aufhebende Widerspruch und geradezu unmöglich, daß die Vernunft einem vernünftigen Wesen (d. i. sich selbst) etwas als unnachlässig auflegen sollte, wovon sie im voraus schon die Gewißheit hat, daß es von ihm in keinem Zeitpunkte seines Daseyns geleistet werden könne. Dies liegt aber auch so gewiß nicht im moralischen Gesetze, als es, sofern es von der reinen praktischen Vernunft gegeben wird, darin nicht liegen kann. Es fordert nur von uns, und kann nichts weiteres von uns fordern, als was uns in dem vollkommensten Gebrauche unsrer Freiheit möglich ist, d. h. nichts, als was wir leisten können, wenn wir mit aller uns möglichen Nachsetzung unsrer Sinnlichkeit und deren Forderungen, die ganze Kraft gebrauchen wollten, welche das Bewußtseyn unsrer Freiheit uns verheißet. Darum nenne ich auch lieber jenen einen nothwendigen Gegenstand des moralischen Gesetzes reine Sittlichkeit — eine uns mögliche, wenn gleich von uns nie erreichte Vollkommenheit — als Heiligkeit, um jenen, wie ich glaube, unstatthaften Begriff einer nie möglichen, und gleichwol vom moralischen Gesetze uns aufgegebenen Vollkommenheit mit diesem Worte zu entfernen. Freilich entferne ich

damit auch den von Kant aus diesem Begriffe abgeleiteten Schluß auf einen ins Unendliche gehenden Progressus und auf die ihm vorausgesetzte unendliche Fortdauer unsrer Existenz und Persönlichkeit (Unsterblichkeit der Seele;) doch darf uns dies hier um so weniger Besorgniß machen, je gewisser wir auf einem andern, mehr gebahnten, Wege wiederum zu ihm gelangen werden.

Anmerkung II.

Mehr als jene reine Sittlichkeit ist die ihr angemessene Glückseligkeit, als das andere nothwendige Object des moralischen Gesetzes einem Mißverstande unterworfen, welchem vorzubauen ich eine genauere Bestimmung des Begriffs derselben jetzt versuchen werde.

Setzen wir nemlich voraus, daß über die Vernunftmäßigkeit oder Vernunftwidrigkeit eines angeblichen Verhältnisses zwischen zwei deutlich dargestellten und richtig aufgefaßten Begriffen von allen ehrlich und vernünftig darüber urtheilenden nur einerley Urtheil gefället werden könne; so liegt am Tage, daß man entweder einerseits die Begriffe nicht genau erörterte, oder sie doch andrerseits sich nicht verständlichte, wenn man, wie es geschah, über das Verhältniß der Moralität zur Glückselig-

keit

keit in einen Streit gerathen konnte — Kant erklärt (in seiner Critik der reinen Vernunft, dritte Auflage S. 834.) Glückseligkeit durch „die Befriedigung aller unsrer Neigungen durch die Natursachen, welche ihre Befriedigung bewirken können — oder (Critik der prakt. V. S. 224.) durch“ den Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, welcher (Zustand) also auf der Uebereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zweck beruhe.“ Dürfen wir demnach, um Konsequenz zu finden, alle jene andre, auf einen mehr umfassenden Begriff leicht zu deutende Aeußerungen über Glückseligkeit in diese deutlich abgesteckten Grenzen des Begriffs derselben mit hereinziehen; so verstehen Kant und die mit ihm übereinstimmenden Freunde der kritischen Philosophie unter Glückseligkeit überall nichts anders als ein physisches, (physisch zu genießendes) Gut *); nichts anders als: Befriedigung sinnlicher Neigungen, in so ferne diese Neigungen von der physischen Natur erzeugt und durch Natursachen oder durch Naturmittel befriedigt werden können **).

Es

*) Siehe Critik der teleologischen Urtheilskraft 2te Auflage S. 424.

**) Was man genießt, sagt Kant in der Note zur 395sten

Es wäre in der That eine zu bittere Beleidigung für alle, in Rücksicht des Verhältnisses der Moralität zur Glückseligkeit, gegen die kritische Philosophie sich erklärende Männer, ihnen zutrauen zu wollen, daß sie nur dasselbe unter Glückseligkeit verstanden, wenn sie die Moralität ihr als Bedingung unterordneten, oder diese Glückseligkeit für den ersten, und die Moralität für den zweiten, ihr nachstehenden Gegenstand des moralischen Gesetzes gehalten wissen wollten. Wie hätten sie dies können, ohne auch zugleich sich selbst zu widersprechen, das deutlichste Bewußtseyn ihrer eigenen, die ganze sinnliche Natur trotz allem Widerstreben aller Neigungen, mit der vollkommensten Befugniß sich unterwerffenden Freyheit zu verleugnen

395sten S. in der Critik der teleol. Urtheilskraft, ist der natürliche Zweck der Summe aller Neigungen — der Glückseligkeit. So erklärt sich auch ein achtungswürdiger Freund der kritischen Philosophie (Herr Professor Jakob in seinem Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht, Seite 191 u. f) dahin: daß viele zufällige, von uns größtentheils unabhängige Dinge in der Welt, wie Gesundheit, ein glückliches Temperament, ein gewisser Grad des Wohlstandes, Gesellschaft und tausend andre Dinge dieser Art zur Glückseligkeit gehören.

nen und damit alle Pflicht und Moralität selbst aufzulösen? Nein! etwas ganz anderes als ein blos physisches Gut, als Befriedigung blos sinnlicher Neigungen durch die physische Natur verbanden jene Männer mit dem Begriffe der Glückseligkeit. Wenn sie gleich jenes physische Gut nicht immer rein genug von demselben absonderten und eben dadurch den Schein veranlaßten, als ob sie dieses mit den Epikuräern zum obersten Princip der Sitten angenommen hätten, so war es eigentlich doch die in dem Bewußtseyn der Uebereinstimmung mit sich selbst enthaltene Selbstzufriedenheit — (das höchste Gut der Stoiker) — welche sie, in dem allgemeinem Begriffe der Glückseligkeit mit begriffen, zum ersten (ich sollte gleich nur sagen: einzigen) Gegenstande des moralischen Gesetzes machten.

Gleich den Stoikern also versuchten sie zwischen der Glückseligkeit und der Sittlichkeit, zwischen zwey, nach Kant verschiedenen Begriffen, Identität herauszubringen. Freilich etwas Unmögliches, so lange sie den Kantischen Begriff der Glückseligkeit, wie bisher, noch mit dem ihrigen verbinden, und also, unangesehen ob es ein physisches oder ein moralisches Bedürfniß sey, unter Glückseligkeit die Befriedigung unsrer gesammten Bedürfnisse überhaupt verstanden wissen wollen. Denn

offenbar

offenbar ist dann das eine Element ihrer Glückseligkeit (die Befriedigung der physischen Bedürfnisse oder der sinnlichen Neigungen) von dem andern (von der Befriedigung des moralischen- oder Vernunft-Bedürfnisses, worin die Sittlichkeit besteht) specifisch unterschieden und also unvereinbar mit demselben. Aber ist es dieses auch noch dann, wenn sie unter Glückseligkeit die Befriedigung eines moralischen Bedürfnisses allein verstånden? Ich denke nicht; vielmehr ist sie in diesem Sinne mit der Sittlichkeit so wesentlich eins und dasselbe, daß nicht einmal die Frage wegen eines Primats unter ihnen Statt findet. — Ich will mich deutlicher erklären.

Will man mir den Gebrauch eines empirischen Begriffs zur Verständlichung eines moralischen, nicht als eine leichtsinnige Verwechselung der ungleichartigsten Gegenstände selbst (der sinnlichen nemlich und der übersinnlichen) nehmen; so mögte ich jetzt die Gebote oder die Imperative der praktischen Vernunft mit den in unsrer sinnlichen Natur vorhandenen physischen Reizen zu etwas (appetitus) vergleichen, und jene Imperative als dasselbe in dem Vermögen unsrer praktischen Vernunft betrachten, was diese Reize in unserm sinnlichen Vermögen sagen wollen, nemlich als gewisse bestimm-

stimmte Resultate der uns unbegreiflichen Einrichtung unsers Vernunftvermögens, wie diese auch bestimmte Resultate unsers sinnlichen Vermögens sind. Ist nemlich unsre sinnliche Natur in dem Zustande, zu welchem sie, als zu ihrem Zwecke eingerichtet ist; so ist kein Reiz zu etwas, was sie, gleichsam als Ergänzung eines, zur harmonischen Vollständigkeit — seinem Innern nach — und zur Angemessenheit — seinen äußeren Beziehungen nach — zwar bestimmten, aber noch nicht vollständigen, oder seinen äußeren Verhältnissen noch nicht angemessenen, Ganzen etwa noch bedürfte, (kein Bedürfniß) in ihr vorhanden, welcher Reiz nur dann entsteht, wenn sie eine, die (vermöge ihrer Einrichtung erforderliche) Zusammenstimmung zu ihrem Zwecke aufhebende Veränderung erleidet, und welcher nur dann befriedigt wird und Behaglichkeit (sinnliche Glückseligkeit) erzeugt, wenn diese Veränderung und das dadurch entstandene Mißverhältniß durch ein zweckmäßiges Naturmittel wiederum hinweggenommen und damit die Zusammenstimmung zu ihrem Zwecke wieder hergestellt wird. Indem also unsre sinnliche Natur uns reizet, die, ihrer Einrichtung zufolge, erforderliche Zusammenstimmung zu ihrem Zwecke durch ein zweckmäßiges Naturmittel zu erhalten

oder

oder wieder herzustellen, indem wird auch zugleich das Streben nach einem behaglichen Zustande (nach einer sinnlichen Glückseligkeit) als dasselbe, von ihr uns aufgegeben; und man kann nicht sagen, jene Uebereinstimmung und diese Glückseligkeit sey das erste oder zweyte Object ihres Reizes; denn offenbar sind beyde Eins und dasselbe.

Auf eine ähnliche Weise werden sich nun auch die Objecte des moralischen Gesetzes, Sittlichkeit und Glückseligkeit, soferne diese die Befriedigung eines moralischen Bedürfnisses allein befasset, wie Eins und dasselbe denken lassen; wenn wir anders die in den Imperativen der praktischen Vernunft enthaltene Aufgabe für uns in der inneren Einstimmung mit uns selbst (in dem constare sibi) uns in Erfüllung denken müssen. Die uns unbegreifliche Einrichtung unsers Vernunftvermögens macht nemlich das zu einem nothwendigen Erforderniß desselben: daß die Vernunft, möge sie sich außer sich, als ein **Vorgestelltes** (objectiv) betrachten, oder als ein **Vorstellendes** (subjectiv) über sich selbst urtheilen, nie sich in einem Widerspruche mit sich selber finde, vielmehr jederzeit in subjectiver Hinsicht für dasselbe sich erkläre, wie sie sich objectiv, nach der vollkommensten Absonderung aller zufälligen, subjectiven Bedingungen — als

reine Vernunft — erscheinet. Ist die Vernunft dieser ihrer, durch die unergründliche Einrichtung ihres Wesens ihr schlechterdings nothwendigen, Harmonie oder Identität sich bewußt; so ist kein Gebot, kein Reiz zu etwas, was sie etwa noch, als zu ihrem Zwecke erforderlich, bedürfte (kein Bedürfniß) in ihr vorhanden; so ist sie sich selbst genug, mit sich selbst zufrieden, und damit auch zugleich ohne weiteres im Genusse des höchsten Wohlgefallens, der höchsten ihr nur möglichen oder denkbaren (moralischen) Glückseligkeit. Ist sie hingegen ihrer sich noch nicht bewußt: so tritt, eben weil die Einrichtung ihres Wesens diese Einhelligkeit als nothwendig fordert, ein wesentliches Bedürfniß bey ihr ein, welches sie, diese nothwendige Harmonie hervorzubringen, solange unnachlässig reizet oder nöthiget, bis sie vollendet ist. Die Befriedigung dieses, aus der Mißhelligkeit zwischen der subjectiven und objectiven Vernunft entstehenden Bedürfnisses ist also das einzige Object, welches zu erstreben wir, eben durch jenes Bedürfniß der Vernunft, in Form eines Gesetzes, unnachlässig gereizet oder genöthiget werden. In dieser Befriedigung besteht nun die Sittlichkeit, als Angemessenheit zu der, in der Einrichtung des Wesens der Vernunft als noth-

wendig

wendig gegründeten Forderung: die subjective Vernunft mit der objectiven in Einstimmung oder Harmonie zu bringen; (d. i zu dem moralischen Gesetze) — in dieser Befriedigung besteht aber auch zugleich die vollkommenste (moralische) Glückseligkeit, als befriedigtes (moralisches) Bedürfniß.

Sollte dieser Versuch, Sittlichkeit und moralische Glückseligkeit wie Eins und dasselbe darzustellen, mir nicht ganz mißlungen seyn; so würde hieraus sich ergeben: daß die kritischen Philosophen Recht haben, wenn sie die Sittlichkeit zum höchsten Gegenstande des moralischen Gesetzes machen und die Glückseligkeit (soferne sie darunter die Befriedigung aller Natur-Bedürfnisse, also sinnliche Glückseligkeit, verstehen, als welche nicht bey der Vernunft, als reinen Vernunft sondern allererst bey der subjectiv bedingten Vernunft in Anschlag kommen kann) ihr nachsetzen —; daß aber ihre Gegner auch nicht Unrecht haben, wenn diese die Glückseligkeit der Sittlichkeit nicht nachgesetzt, sondern sie vielmehr für den höchsten zu erstrebenden Gegenstand des moralischen Gesetzes (als eines, aus einem Vernunftbedürfnisse entstandenen, unnachlässigen Reizes, diesem Bedürfniß abzuhelfen) angesehen wissen wollen, sofern sie nemlich unter Glückseligkeit die Befriedigung oder Aufhebung dieses Vernunft-

oder

oder moralischen = Bedürfnisses allein verstehen, weil diese Aufhebung unverkennbar das allererste und wirklich einzige Erforderniß ist, welches aus der unbegreiflichen Einrichtung des Wesens der Vernunft als nothwendig hervorgehet —; daß also beyde mit einander streitende Partheien in der Sache, wie es nicht anders seyn konnte, mit einander einverstanden, sich nur in den Begriffen mißverstehen: indem die Einen den Begriff der Glückseligkeit so enge fassen, daß sie nur die Befriedigung blos sinnlicher = oder Natur = Bedürfnisse in demselben aufnehmen, die Andern ihn dagegen so erweitern, daß sie die Befriedigung auch des moralischen = oder Vernunft = Bedürfnisses (die Sittlichkeit) zugleich mit in denselben einschließen —; daß endlich diese letzteren, über das Verhältniß der Sittlichkeit zur Glückseligkeit sich mit den kritischen Philosophen streitende, dadurch am sichersten mit ihren Gegnern ausgeglichen werden würden, wenn sie es sich gefallen lassen wollten, mit diesen die zweyfachen Elemente ihrer Glückseligkeit, als specifisch von einander unterschieden, auch durch genauere Bestimmungen von einander abzusondern und dem zufolge: die Befriedigung sinnlicher = physischer = oder Naturbedürfnisse (der sinnlichen Neigungen) — sinnliche Glückseligkeit, die Befrie=

friedigung des moralischen, oder Vernunftbedürfnisses hingegen — Sittlichkeit oder moralische Glückseligkeit, beydes zusammen aber — das höchste Gut zu nennen; welches ich mir wenigstens, um dadurch allen Mißverständnissen möglichst auszuweichen, im Folgenden zur Regel machen werde *).

An-

*) Zu spät ist es, diesen ganzen, unter dem Titel „Auch zum ewigen Frieden" dem Publikum schon bekannten Versuch, den obwaltenden Streit über das Verhältniß des moralischen Gesetzes zur Sittlichkeit und zur Glückseligkeit beyzulegen, mit Beziehung auf die (in den A. L. Z. vom 16ten Nov. 1796. Seite 423 enthaltenen) Erinnerungen meines, seiner ruhigen Unpartheilichkeit wegen, mir sehr achtungswürdigen Herrn Recensenten umzuarbeiten — indem dieser Versuch in seinem Zusammenhange mit diesem vorliegenden größern Werke schon für die Presse abgegeben war, ehe jene Erinnerungen mir bekannt werden konnten; indeß ist es noch früh genug, durch folgende Bemerkungen meinem Herrn Recensenten einen Beweis zu geben, wie gut ich eine ruhige Critik vertragen könne, und wie gern ich ihre Winke zur möglichsten Vollendung meiner Arbeiten nütze.

Es ist bemerkt worden, daß die Frage: ob um der Lust willen dem moralischen Gesetze gemäß

ge-

Anmerkung III.

Der aufmerksame Leser wird in der vorstehenden zweiten Anmerkung nicht nur einen genug-

gehandelt werden solle? darum noch übrig bleibe, weil auch die moralische Glückseligkeit, welche mit der Sittlichkeit als Ein und dasselbe Object des moralischen Gesetzes dargestellet ist, in einem Gefühle der Lust bestehe, und Lust, als Lust betrachtet, specifisch dieselbe sey. Es wird zugleich hinzugefügt, daß, wenn die moralische Gesetzgebung unbedingt seyn, mithin die Idee von Sittlichkeit um ihrer selbst willen realisirt werden solle, selbst die daraus zu erwartende Lust, nicht die Triebfeder, sondern nur Folge derselben seyn dürfe. Alle Glückseligkeit solle dem Zwecke, dieser Glückseligkeit würdig zu seyn, untergeordnet werden.

Mit dieser Erinnerung meines Herrn Recensenten bin ich um so mehr zufrieden, da sich nach einer nähern Erörterung derselben bald ergeben wird, daß sie im Grunde für mich rede. Denn, indem auch von ihm das **Würdigseyn** als höchster Zweck des moralischen Gesetzes, welchem alle Glückseligkeit untergeordnet werden soll, angegeben wird, indem bezeugt auch er, daß ich, um dem Gebote des moralischen Gesetzes zu entsprechen, auf den Erfolg für meinen Zustand (auf meine **Würdigkeit** nemlich) nicht nur sehen dürfe, sondern auch nothwendig sehen müsse.

Ich

nugthuenden Beweis für die Richtigkeit des einen Theils jenes ersten Satzes, (daß nemlich Sittlich-
keit

Ich soll, ich möge urtheilen oder handeln, einig mit mir selber seyn, damit ich sey, was ich zu seyn durch ein Bedürfniß meiner sittlichen Natur unaufhörlich angemahnet werde — ein, seiner Würdigkeit sich bewußtes Wesen. Will man nun dieses reine Wohlgefallen des Vernunftwesens an sich selber (dieses Bewußtseyn seiner Würdigkeit) Lust nennen; so kann man freilich nicht umhin zu gestehen, daß um einer Lust willen dem moralischen Gesetze gemäß gehandelt werden solle, da so gewiß und unumgänglich dieses reinen Wohlgefallens (dieses Bewußtseyns seiner Würdigkeit) wegen das Vernunftwesen das sittliche Gebot erfüllt, als es gewiß nicht dies Gebot erfüllen würde, wenn es sich überreden könnte, dieses Wohlgefallen an sich selber werde durch die Erfüllung des moralischen Gebotes aufhören, und ein Bewußtseyn seiner Unwürdigkeit dafür bey ihm eintreten. Aber ich dächte auch, dieses reine sittliche Wohlgefallen der Vernunft (diese Vernunftlust) sey von der sinnlichen Lust so wesentlich verschieden; als Vernunft und Sinnlichkeit verschieden bleiben; mithin die Frage: ob, wiefern man sittlich handeln will, um der Lust überhaupt willen gehandelt werden dürfe? wenn sie noch eine neue Frage bleiben soll, also zu fassen:

keit ein nothwendiger Gegenstand des moralischen Gesetzes sey,) sondern auch zugleich eine vorläufige

Ob, wiefern man sittlich handeln will, dieses reine Wohlgefallen der Vernunft an sich selber, Bestimmungsgrund des Willens werden dürfe?

Und da gestehe ich sehr gern, daß eine genügende Beantwortung derselben mehr erfordere, als ich in meinem vorliegenden Versuche leistete. In einer neuen Bearbeitung dieses Versuchs werde ich, es zu leisten, mich wenigstens bemühen; bis dahin kann ich meinen Lesern nur mit Wenigem bemerken, aus welchen Gründen jene neue Frage, meiner Meinung nach, bejahet werden müsse.

Wir wollen annehmen, was die Verneinung jener Frage geben würde, annehmen, daß das Vernunftwesen nicht um des Wohlgefallens willen, welches die von dem moralischen Gesetze ihm gebotene Identität ihm zweifellos verheißet, das Gebot des moralischen Gesetzes in Erfüllung bringe; annehmen, daß das Gebot, als Gebot, durch seine absolute Nothwendigkeit es ohne weiteres bestimme — was wäre seine, allein durch dieses Gebot hervorgegangene Handlung dann? Wie mir bis jetzt es scheinet — eine Handlung, ähnlich den Naturbegebenheiten, eine Handlung (oder vielmehr, wenn man von einem Willens-Mechanism reden dürfte, ein Mechanism) ohne

fige Bestimmung des Begriffs der (sinnlichen) Glückseligkeit gefunden haben, welche wir nun noch

Freiheit, durch das Gesetz einer Nothwendigkeit unmittelbar vollendet, wie die Naturbegebenheiten blos durch die Gesetze der Naturnothwendigkeit hervorgehen. Dann fände Legalität, aber offenbar keine Moralität Statt, als welche nur durch Freiheit ist. Wie aber ließe Freiheit, ein Vermögen, sich durch sich selbst zu der Erfüllung des moralischen Gebotes zu bestimmen, sich noch denken, wo durch das Sollen das Wollen schon hervorgegangen ist? Muß das Vernunftwesen, wenn es frei ist, doch auch nicht Wollen können, und eben darum wenigstens Einen Grund haben, warum es will, wenn es will, weil es als freyes, sich selbst bestimmendes, Wesen, auch nicht wollen können muß! Wollte man nun sagen, es nehme aus dem Gebote und zwar aus dessen Nothwendigkeit selber diesen Grund, so wird die Willenshandlung wiederum so nothwendig wie der Bestimmungsgrund derselben, d. i. durch Nothwendigkeit determinirt, mithin nicht weiteres als Naturhandlung. Und, was will das sagen: das Vernunftwesen nimmt aus dem Gebote selber den Bestimmungsgrund für seine Handlung? Kann der Bestimmungsgrund auch nicht bestimmend seyn (wie es die Freiheit in uns aussagt und eine jede unsittliche Handlung

es

noch als den andern nothwendigen Gegenstand des moralischen Gesetzes zu erweisen haben.

es erweiset) so war er ja selbst als (vorgeblicher) Bestimmungsgrund auch nicht bestimmend, d. h. unzureichend. Sagt man, es stehe bey dem Vernunftwesen, durch das moralische Gebot sich bestimmen oder nicht bestimmen zu lassen; so muß doch wenigstens in dem Vernunftwesen selber ein anderweitiger Bestimmungsgrund enthalten seyn, durch welchen es sich selbst bestimme, durch das moralische Gesetz jetzt sich bestimmen, und jetzt sich nicht bestimmen zu lassen, ihm gemäß zu handeln. Und dieser kann nun wol kein andrer seyn, als jener freie, von ihm allein abhängige, Entschluß: sich das Wohlgefallen an sich selber zu verschaffen, welches das moralische Gesetz ihm unter der Bedingung der Realisirung der, ihm als nothwendig dargestellten d. i. absolut gebotenen Harmonie zwischen seinem Urtheile und zwischen seiner (Willens-) Handlung zweifellos verheisset.

Verstehen meine Leser mich, wie ich hierin mich selbst verstehe; so werden sie es auch schon ahnen, daß jene Frage: ob, wiefern man sittlich handeln will, das reine Wohlgefallen der Vernunft an sich selber, Bestimmungsgrund des Willens werden dürfe? darum mit Ja! beantwortet

Daß die Vernunft sich subjectiv (durch die Sinnenwelt bedingt) betrachtend, mit der Vernunft, wie sie sich selber objectiv, außer diesem ihrem Verhältnisse zur Sinnenwelt, als reine Vernunft, erscheinet, in der vollkommensten Uebereinstimmung sich wahrnehme, das bleibt allerdings das höchste, aus der ursprünglichen Beschaffenheit ihres Wesens als nothwendig hervorgehendes, Erforderniß derselben; aber eben dieses Erfordernisses wegen muß sie nun schlechterdings auch wollen, daß die Bedingung, unter welcher sie sich als Subject erscheinet, mit dem Erforderniß ihres Wesens in Gemäßheit komme. Diese Bedingung aber, wie sie sich theoretisch überzeugt, ist: daß die (physische) Natur den in ihr als Subjecte, als Natur- oder Sinnenwesen, vorhandenen Bedürfnissen abhelfe — oder zu der Einrichtung des sinnlichen Vermögens des Vernunft- und auch zugleich Naturwesens (z. B. des Menschen) übereinstimme. Da nun in dieser Uebereinstimmung der Natur zu der Einrichtung des sinnlichen Vermögens eines vernünftigen Wesens die sinnliche Glückseligkeit besteht; so folgt, daß das moralische (zwischen der subjectiven und ob-

werden müsse, weil ohne einen solchen freien Bestimmungsgrund eine Sittlichkeit sich überall nicht denken lässet.

objectiven Vernunft Einstimmung verlangende) Gesetz auf diese sinnliche Glückseligkeit eben so nothwendig sich beziehen müsse als sie gewiß die Bedingung unsers bedingten Subjects ausmacht *).

Daß

*) Man sieht hieraus, daß diese sinnliche Glückseligkeit zwar das Object des moralischen Gesetzes, aber nicht umgekehrt das Princip desselben sey, als welches in seiner ganzen Kraft auch noch vorhanden bleibt, wenn sich die subjective Vernunft — wie es gar wohl geschehen kann — durch seine ganz andere Bedingung als die der sinnlichen Glückseligkeit ist, bedingt, zum Versuche denken wollte. Man würde immer noch das Gebot hören, „du sollst als Subject dasselbe zu seyn dich bemühen, wie du dir erscheinest, wenn du außer deinem subjectiven Verhältniß (objectiv) dich betrachtest!" und die sinnliche Glückseligkeit würde gar nicht in Rede kommen, wenn statt ihrer eine andere Bedingung die Bedingung des Subjects ausmachte. Diese andere Bedingung wäre freilich dann wieder Object des moralischen Gesetzes, weil es, sofern es das Subject befasset, auch dessen Bedingung mit befassen muß; nur nicht die sinnliche Glückseligkeit, die, wie gesagt, nur deswegen ein Object des moralischen Gesetzes ist und seyn muß, weil die Vernunft die theoretische Gewißheit hat, daß sie nun einmal die Bedingung des Subjects als Subjects ausmache.

Daß übrigens diese sinnliche Glückseligkeit nicht unbedingt, nicht als sinnliche Glückseligkeit, sondern lediglich nur insofern sie dem moralischen Gesetze völlig angemessen ist, von der praktischen Vernunft gewollt und gefordert werde, das versteht sich aus dem Grunde wol von selbst, weil sie nur als Bedingung des Subjects gefordert wird, dessen Uebereinstimmung zur objectiven Vernunft (zur Vernunft als Idee betrachtet) die Beschaffenheit des Vernunftvermögens durch das moralische Gesetz einzig heischet. Wie nun, zufolge dieses nothwendigen Erfordernisses des Vernunftvermögens ein jegliches vernünftige Subject sich selbst verwerfen muß, wenn es zwischen sich, als vorstellendes Subject, und zwischen sich, als vorgestelltes Object — mit andern Worten, wenn es zwischen seinem subjectiven Wollen und zwischen der Regel, welche die Idee von Vernunft (die wir objective Vernunft nennen) giebt — einen Widerspruch entdecket; so muß, zufolge eben dieses nothwendigen Erfordernisses des Vernunftvermögens, auch alles dasjenige schlechterdings von ihm verworfen werden, was gerade diesen Widerspruch von Seiten des Subjects hervorbringen würde — wie eine jede willkührliche Befriedigung irgend eines physischen Bedürfnisses

(eine

(eine jede sinnliche Lust) das sie bewirkende Vernunftwesen offenbar sich selber widersprechend machen würde, wenn diese Befriedigung nicht von ihm selber so erfunden werden könnte, als ob sie vom moralischen Gesetze, zur Beförderung der Harmonie zwischen seinem subjectiven Ich und zwischen der in ihm vorhandenen Idee von Vernunft, (d. i. zwischen der Vernunft wie sie in allen andern Wesen urtheilend gedacht werden muß,) ihm aufgegeben wäre.

Sittlichkeit und eine ihr vollkommen gemäße (sinnliche) Glückseligkeit (welche vereinigt das höchste Gut ausmachen) sind also, wie nunmehr erwiesen, der nothwendige Gegenstand des moralischen Gesetzes.

Zweyter Satz.

Gleichwol ist eine, der Sittlichkeit vollkommen gemäße sinnliche Glückseligkeit (d. i. eine sinnliche Glückseligkeit, welche nicht gegen die Sittlichkeit ist) weder durch unser gesammtes Vermögen hervorzubringen, noch von der physischen Natur zu erwarten.

Anmerkung I.

Durch das Bewußtseyn des übersinnlichen Vermögens unsrer Freiheit sind wir zwar unsrer Er,

haben,

habenheit über die ganze physische Natur insofern gewiß, daß sie mit ihrer ganzen Macht uns nicht bestimmen oder zwingen könne, etwas zu wollen, was wir nicht wollen oder etwas nicht zu wollen, was wir wollen — daß also ihre ganze Macht vor der Feste dieses unsers freien Willens gleichsam wiederkehren und die Unbezwinglichkeit desselben damit eingestehen müsse; doch ist, in Rücksicht auf die physische Natur, dieses negative Vermögen unsrer Freiheit (der Natur zu widerstehen) auch die Grenze ihrer Caussalität. Wie nothwendig das moralische Gesetz es von uns fordern, und wie entschlossen der durch dieses moralische Gesetz bestimmte Wille es auch wollen möge — wir können's schlechterdings aus eigener Kraft nicht dahin bringen, daß die Natur (außer uns und in uns) ein Mittel unsers moralischen Zweckes werde; vielmehr muß es gleichsam als eine freie Gunst der Natur von uns betrachtet werden, wenn sie zu diesem unsern Zweck sich fügen sollte. Wollen wir z. B. gleich das Gebot des moralischen Gesetzes „erhalte dein Leben!" mit allem Ernst vollstrecken, können wir darum zu diesem Zweck auch der Natur mit Erfolge gebieten: tödte mich nicht! — wenn sie mit ihrem Blitzstrahle schon nach unserm Scheitel zielet, oder das Gift einer tödtlichen Krankheit schon in unserm Körper wirken lässet?

Das physische Vermögen (die Natur in uns) welches wir so uneigentlich das unsre nennen, kann hier wol nicht in Rede kommen. Ist es doch nur ein demüthigendes Darlehn der Natur mit der noch demüthigendern Bedingung uns von ihr verliehen, keinesweges nach unserm Gutbefinden, sondern lediglich nur nach ihrer Weisung damit schalten oder walten zu können. Mit seinem physischen Vermögen wirken, heißt eigentlich im Dienste der Natur arbeiten; und wenn durch dieses äußere, materielle Thun auch das Gebot des moralischen Gesetzes ausgeführet würde, so muß doch offenbar von dem Verdienst der ganzen Handlung ihr wenigstens so viel zu ihrem Theil zurückgegeben werden, als der Werth der Materialien beträgt, die sie — weil sie von uns auf keine Art dazu genöthigt werden konnte — aus freier Gunst dazu uns nicht nur lehnte sondern selber auch sogar dazu organisirte *).

Was

*) Wenn Kant in seiner Critik der reinen Vernunft (3te Auflage S. 582) gleichwol sagt „die Vernunft ist die beharrliche Bedingung aller willkührlichen Handlungen unter denen der Mensch erscheinet. Jede derselben ist im empirischen Charakter des Menschen vorher bestimmt, ehe noch „als sie geschieht. In Ansehung des intelligibelen „Cha-

Was uns denn, als Vernunftwesen, schlechterdings unmöglich ist — nemlich die Hervorbringung

„Charakters, wovon jener das sinnliche Schema ist, „gilt kein Vorher oder Nachher, und jede Hand„lung, unangesehen des Zeitverhältnisses, darin „sie mit andern Erscheinungen steht, ist die unmit„telbare Wirkung des intelligibeln Charakters „der reinen Vernunft, welche mithin frey handelt, „ohne in der Kette der Natursachen, durch äu„ßere oder innere, aber der Zeit nach vorhergehen„de Gründe, dynamisch bestimmt zu seyn, und „diese ihre Freiheit kann man nicht allein ne„gativ, als Unabhängigkeit von empirischen „Bedingungen ansehen (denn dadurch wür„de das Vernunftvermögen aufhören, eine Ur„sache der Erscheinungen zu seyn) sondern auch „positiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine „Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, „so, daß in ihr selbst nichts anfängt, sondern sie, „als unbedingte Bedingung jeder willkührlichen „Handlung, über sich keine der Zeit nach vor„hergehende Bedingungen verstattet, indessen das „doch ihre Wirkung in der Reihe der Erscheinun„gen anfängt, aber darin niemals einen schlecht„hin ersten Anfang machen kann.“ — so hebt doch das zur Verständlichkeit des erwähnten positiven Vermögens der reinen Vernunft, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen,

Seite

gung einer, der Sittlichkeit vollkommen gemäßen sinnlichen Glückseligkeit, — daß muß also, da es

Seite 582 hinzugefügte Beyspiel den scheinbaren Widerspruch zur Genüge, welcher zwischen diesen angezogenen Worten Kants, und jener unserer Behauptung: das Vermögen unsrer Freiheit sey in Absicht auf die physische Natur nur ein negatives Vermögen, auf dem ersten Blick hervorgehen mögte. Sehen wir nemlich blos auf die Moralität, d. i. auf die sittliche Form derjenigen Begebenheiten, welche wir unsre Handlungen nennen; so hat die reine praktische Vernunft, das intelligible Ich in uns, in Absicht ihrer nicht nur ein negatives, sondern allerdings auch ein positives Vermögen, diese Handlungen als moralische Handlungen zu vollenden, je nachdem unser freier Wille sie, dem moralischen Gesetze gemäß, wollte oder nicht wollte. Geschähe etwas auch durch unser physisches Vermögen, aus Naturnothwendigkeit, wogegen unser Wille ernstlich protestirte; so wäre das Geschehene eben darum doch nicht unsre Handlung, weil der Wille sie nicht wollte — es wäre blos eine Handlung der Natur, soferne sie Erscheinung oder Begebenheit wäre, und, soferne sie in Beziehung auf das Freiheitsvermögen des Willens beurtheilet würde, als nicht geschehen anzusehen. Geschähe es aber umgekehrt auch nicht, was unser Wille, (d. i.

es von dem moralischen Gesetze mit einer unnachgiebigen Nothwendigkeit gefordert wird, von der Na-

(d. i. wir, oder unser intelligibles Ich) dem moralischen Gesetze gemäß ernstlich wollte und beabsichtete, versagte unser physisches Vermögen und die ganze physische Natur uns auch ihre materielle Mitwirkung, etwas zu einer Naturerscheinung oder zu einer äußerlichen Handlung und Begebenheit zu machen; so ist, wiewol durch unsern ernsten Willen keine ihm entsprechende physische Handlung zum Vorschein käme, diese Handlung, als moralische Handlung, gleichwol vollendet, vollendet allein durch den Act unsers freien Willens, und sie gibt dasselbige Bewußtseyn, dasselbige Verdienst, als ob sie physische Erscheinung oder Begebenheit geworden wäre, weil sie es in der That geworden wäre, wenn die Natur nach unserm ernsten Wollen sich gefüget hätte. Nehmen wir an, es sey jemand, der ins Wasser gefallen ist, in Gefahr zu ertrinken. Wir hören die Stimme des moralischen Gesetzes: rette ihn! und eilen dies Gebot schnell zu vollstrecken. Wir greiffen hastig nach diesem Unglücklichen, ergriffen ihn aber unglücklicher Weise nicht, sondern stoßen ihn vielmehr durch den beabsichteten Griff noch tiefer unter das Wasser, so daß der ohne diesen unwillkührlichen Stoß vielleicht (ja wir wollen sagen gewiß) Gerettete blos dieses

Miß-

Natur erwartet werden. Diese Erwartung aber, wie vielen Grund sie einerseits auch in den Forde- rungen

Mißgriffs wegen nun ertrinken mußte; so ist das Ertrinken jenes Unglücklichen, was die Begebenheit anbetrifft, allerdings geschehen, aber, als Begebenheit, blos wie eine Naturwirkung zu betrachten, indem sie lediglich nach den Gesetzen der Natur erfolgte. In Beziehung auf unsern Willen hingegen, vor dem Richterstuhle der sittlichen Vernunft, ist sie als nichtgeschehen anzusehen, weil wir's nicht wollten, daß der Ertrunkene ertrinken sollte. Auch nicht einen Schein von Schuld können wir uns jener Begebenheit wegen zurechnen. Vielmehr ist, sofern ein sittlicher Richter unsern Willen beurtheilt, gerade die entgegengesetzte Handlung wirklich vollendet, weil wir das Gegentheil von jenem unglücklichen Erfolge wollten, und, um es zu bewerkstelligen, thaten was wir konnten. Die sittliche Vernunft spricht dasselbige Verdienst uns zu, was uns gebühren würde, wenn wir den Unglücklichen auch in der That gerettet hätten.

In diesem Sinne, zur Vollendung moralischer Handlungen, also ist das Vermögen unsrer Freiheit nicht allein ein negatives, sondern auch ein positives Vermögen d. h. unser moralischer Wille kann nicht allein gegen eine jegliche Naturnothwendigkeit protestiren, sondern auch gegen eine jede

rungen des moralischen Gesetzes findet, wird andrerseits nun durch die theoretische Betrachtung wiederum vernichtet: daß die Natur als Inbegriff alles Sinnlichen keinen zureichenden Grund in sich enthalten könne, warum sie mit Beziehung auf die Forderung des moralischen Gesetzes die sinnliche Glückseligkeit moralischer Naturwesen bearbeiten und vollenden sollte. Eine solche Beziehung kann nur allein aus einem übersinnlichen Princip (nur aus der praktischen Vernunft) hervorgehen, welches der Natur, als einem bloßen Sinnenwesen, durchaus nicht zugestanden werden kann. Ob übrigens die Natur nicht einen von ihr selbst zu unterscheidenden moralischen Urheber

habe

jede zwingende Gewalt sich unerschütterlich behaupten. Er kann auch seine Stimme zu demjenigen geben, was lediglich nach Naturgesetzen geschieht, und insofern auch den materiellen Inhalt seiner moralischen Handlungen (die physischen Begebenheiten) als sein durch ihn angefangenes und hervorgebrachtes Werk betrachten — weiter aber geht sein Vermögen in Absicht auf die Sinnenwelt auch nicht. Er darf nicht hoffen, daß es durch die physische Natur so bewirket und vollendet werde, wie er will, daß es geschehen solle — und dieses ist der Fall von dem wir oben redeten.

habe, und folglich nicht auch von demselben mit einer solchen Beziehung auf einen moralischen Endzweck eingerichtet sey? — dieses ist schon eine ganz andre, für die theoretische Vernunft überschwengliche Frage und muß daher von ihr auch unentschieden bleiben. Ihr Interesse — welches allerdings sie nöthiget die Spontaneität einer Ursache außer der Natur aufzusuchen, um sich die Natur selbst und die wahrgenommenen Zwecke in den Producten derselben ihren Principen gemäß erklären zu können — kann nur höchstens einen verständigen Natururheber fordern; aber gerade daß sie, um sich die Natur selbst und deren Wirkungen erklären zu können, über die Natur schon hinaussehen und einen verständigen (eines moralischen bedarf sie zu dieser Absicht nicht) Urheber derselben außer ihr aufzusuchen und vorauszusetzen sich schon genöthigt sieht, gerade das ist uns ein warnender Beweiß, daß die theoretische Vernunft einen jeglichen Versuch, die Natur durch sich selber zu erklären, oder einen zureichenden Grund ihrer Existenz und ihrer Wirksamkeit in ihr selber aufzufinden aufgegeben habe, mithin auch unsre (praktische) Erwartung: daß sie nach einem eigenthümlichen Princip den Forderungen des moralischen Gesetzes mit Spontaneität entsprechen werde für nichtig und absurd erklären müsse.

Anmerkung II.

Der nicht seltene Versuch, den Beweiß der Nichtigkeit jener Erwartung, daß die Natur sich nach den Forderungen des moralischen Gesetzes fügen und die sinnliche Glückseligkeit vernünftiger Wesen in Gemäßheit ihrer Sittlichkeit bewirken werde, durch die Erfahrung zu verstärken, scheint mir eben so gefährlich als ungereimt zu seyn. **Ungereimt**, weil auch nicht Eine gültige Erfahrung vorhanden ist, auf welche man sich dreist berufen könnte. Wer kann es wissen, daß derjenige, der z. B. „um seiner Tugend willen in Oehl gesotten wird, oder den Giftbecher trinken muß" rein moralisch, d. h. aus keinem andern Bestimmungsgrunde, als weil es das Gesetz so wollte, handelte? Wer sich versichern, daß dasjenige, was der jetzt Tugendhafte als traurige Folge seiner jetzt rein moralischen Gesinnung zu erdulden scheinet, nicht richtiger als eine spätere Folge oder Wirkung einer früheren Verschuldung angesehen werden müsse? Wie, wenn ein einstiger muthwilliger Spott; ein einstiger von gekränktem Ehrgeitze geleiteter, ungerechter Angriff auf Persönlichkeiten seiner Mitbürger jenem Manne den Giftbecher in die Hand gegeben hätte? — Vielleicht kann aber mancher aus eigener Erfahrung sich selbst beweisen, daß die Natur ihn, der

der

der vollkommensten sinnlichen Glückseligkeit sich würdig machte, launisch genug wie einen Unwürdigen behandelt habe — — diesen subjectiven Beweiß weiß ich freilich nur durch meinen subjectiven Zweifel zu entkräften. Ich glaube nicht, daß jemand sagen könne: ich bin rein in meinem Herzen und lauter von Verschuldungen! wenigstens würde ich den Einzigen, der dies mit Wahrheit sagen könnte, vor allen Glücklichen, an welchen die Natur verschwendete, beschämt beneiden müssen. Gefährlich aber scheint mir die Berufung auf Erfahrung, insofern sie nemlich ein Mißverhältniß zwischen Sittlichkeit und sinnlicher Glückseligkeit erhärten soll, aus dem Grunde, weil sie da, wo sie Eingang fände (und den findet sie gewiß beim größten Theile der Menschen, der nur zu gern mit einem Scheine des Rechten klagt, daß ihm zu nahe geschehe) auch zugleich den Glauben entweder an die Heiligkeit des moralischen Gesetzes, oder an das Daseyn eines moralischen Regierers — so weit es theoretisch möglich ist — ganz unausbleiblich schwächen würde.

Wäre es nemlich durch empirische Data ausgemacht, daß die Natur (in uns und außer uns) gerade den sittlich Bösen zu ihrem ausgezeichneten Liebling mache, und den sittlich Guten mit einer

stiefmütterlichen Härte von sich stoße; so könnte offenbar die theoretische Vernunft nicht anders urtheilen, als: entweder sey die Forderung des moralischen Gesetzes, daß die Natur sich nach ihm fügen solle, **thörigt** (da die Natur ihm geradezu entgegen wirke und auch auf keine Weise vom moralischen Gesetze zur Einstimmung mit ihm gezwungen werden könne) — oder aber (wenn man die Heiligkeit des moralischen Gesetzes und die absolute Nothwendigkeit seines Gegenstandes nicht in Zweifel ziehen dürfe) jener Dritte, der die Natur allein dem unterwerfen und gemäß regieren könnte, was das moralische Gesetz mit innrer Nothwendigkeit von ihr fordern müsse — **ein moralischer Regierer der Natur**, auf den die praktische Vernunft im Bewußtseyn der Nothwendigkeit ihrer Ansprüche allein noch hinzusehen sich genöthigt fühle, sey nicht vorhanden; weil er, wenn er wirklich da wäre, die Natur nicht mit einem solchen höhnenden Trotze dem moralischen Interesse entgegen wirken lassen könnte, mit welchem sie erweißlich ihm entgegen wirket. —

Es scheinet fast, man habe durch die **angeblichen** empirischen Data für das Vorhandenseyn eines Mißverhältnisses zwischen Sittlichkeit und sinnlicher Glückseligkeit dieses gewiß konsequente

Rai-

Raisonement der theoretischen Vernunft veranlassen wollen, um — einen Beweiß für die Unsterblichkeit der Seele daraus herleiten zu können. Denn, schließet man nun weiter, was jezt nicht geschieht, ob es gleich der praktischen Vernunft gemäß geschehen soll, das muß einst geschehen *). Wie aber dieses folge, begreiffe ich auf keine Weise. Ist es einmal gewiß, daß die Natur den

*) „Man kann unmöglich voraussetzen — sagt Herr Professor Jakob Seite 208 und 209 in der zweyten Auflage seines Beweises für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht — daß die Tugendhaften unglücklich und die Lasterhaften glücklich seyn, oder daß die ganze Glückseligkeit dem Zufall und dem Ohngefähr überlassen seyn sollte. Da aber letzteres, wenn das alles ist, was wir beobachten, wenn es nach dem Tode mit uns aus ist, in dieser Welt offenbar (?) der Fall ist, indem Schmerzen, Krankheiten, Mangel, Verfolgungen und andere reale Uebel, die das Leben unglücklich machen, den Tugendhaften wo nicht mehr, doch nicht weniger als den Lasterhaften treffen, und die Vertheilung der Glücksgüter gewiß (?) zufällig ist; so folgt hieraus, daß die Gesetze der menschlichen Natur mit der sittlichen Ordnung streiten würden, wenn man nicht annähme, es gäbe einen andern Zustand, in welchem sich alles in die vollkommenste Harmonie auflöset."

Forderungen des moralischen Gesetzes thätlich Hohn gesprochen habe, so habe ich ja eher einen Grund zu fürchten, daß sie in dieser Verkehrtheit fortfahren, als zu hoffen, daß sie dereinst sich dem moralischen Gesetze unterwerfen werde. Will man dagegen einwenden, ihr moralischer Urheber werde einstens sie dazu vermögen; so bedenkt man nicht, daß man, indem man zwischen der Natur und zwischen dem moralischen Gesetze, zwischen sinnlicher (physischer) Glückseligkeit und zwischen der Sittlichkeit einen Widerstreit durch die Erfahrung zu erweisen suchte, zugleich auch diesen moralischen Urheber der Natur schon theoretisch weggeleugnet habe. — Wahrlich! es kann auf keinem Wege frommen, die Natur in einem feindseligen Verhältnisse gegen die Sittlichkeit den Menschen darzustellen; wohler würde es gewiß den Menschen thun, nicht nur in ihren moralischen Gesinnungen, sondern auch in ihrem Glauben an einen moralischen Regierer der Welt sie weit gewisser stärken, wenn man auf jenes andere gewiß nicht minder gültige Zeugniß der Erfahrung sich häufiger beriefe: „daß nemlich die Sittlichkeit zu allen Dingen nütze sey, und die Verheißung selbst auch dieses Lebens habe *).“

*) Thomas Erskine, ein so vortreflicher als berühmter

Folgerung.

Es muß also ein höchster moralischer Gesetzgeber der Natur, d. i. ein Gott so nothwendig von uns angenommen werden, als Sittlichkeit und eine ihr vollkommen angemessene sinnliche Glückseligkeit die, nie aufzugebende, Gegenstände des moralischen Gesetzes ausmachen.

Deduction.

Ohne die innere Beschaffenheit ihres eigenen unbegreiflichen Wesens abzuändern, (welches unmöglich ist) darf und kann die Vernunft das aus dieser Beschaffenheit unmittelbar hervorgehende Erforderniß nicht aufheben: daß sie als bedingtes Subject mit sich selber übereinstimme, wenn sie sich als Idee betrachtet. Sie muß es wollen, und kann die Forderung nicht aufgeben: daß alles dasjeni-

ter Redner und Advocat in London, bezeugte einst in einer öffentlichen Rede „die Ermahnung: immer das zu thun, was mir mein Gewissen sagte, das Recht sey, habe ich bisher befolgt, und noch keine Ursache gehabt zu klagen, daß meine Anhänglichkeit daran auch nur Ein zeitliches Opfer mir gekostet habe. Im Gegentheil — ich habe gefunden, daß sie der Weg zum Glück und Reichthum sey." — Sollte dieser edle Mann nur allein so aus Erfahrung haben zeugen können? — —

jenige, was das Subject zum Subjecte macht, d. h. sein Zweck, zu dem es sich bestimmt betrachten muß, und die Bedingung, welche dieser Zweck voraussetzet, nach derselben Form modifiziret (gesittet) werde, welche die Beschaffenheit ihres Wesens ihr ertheilete und in welcher sie sich also, als Idee, nun einmal selbst erkennet. Da nun der Zweck, zu welchem das Subject — weil es, ihm nachzugehen, unaufhörlich gemahnt und genöthigt wird — sich als bestimmt (theoretisch) betrachten muß, sinnliche Glückseligkeit ist, und die Bedingung, welche dieser Zweck voraussetzet darin besteht, daß die Natur den in ihm als Natur- oder Sinnenwesen vorhandenen Bedürfnissen abhelfe, (sie befriedige;) so muß sie (die Vernunft) auch wollen und kann die Forderung auf keine Weise aufgeben: daß auch diese sinnliche Glückseligkeit ihre Form erhalte und die Natur die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse des Subjects so modifizire, wie sie (die Vernunft) dieselbe ihrer Form gemäß selbst modifiziren würde, wenn sie die Stelle der Natur vertreten könnte. — Mit andern Worten: daß die Natur die sinnliche Glückseligkeit des vernünftigen Subjects (des Vernunft- und zugleich Sinnenwesens) nach der Regel der Vernunft, oder so bewerkstellige, als habe die Vernunft es selbst gethan. Dieser Forderung der Vernunft kann

aber

aber die Natur für sich, als bloßes Sinnenwesen schlechterdings kein Genüge leisten, eben weil sie nur ein Sinnenwesen ist, in welchem nicht einmal die Spontaneität einer Ursache überhaupt, vielweniger die einer moralischen Ursache, d. i. eine freie Beziehung auf die Regel der Vernunft gedacht werden kann. Auch kann diese Natur von uns, als Vernunftwesen (Intelligenzen) auf keine Art dazu genöthigt werden, sich — insofern sie das vernünftige Subject zum Subjecte macht, oder durch den subjectiven Zweck der sinnlichen Glückseligkeit bedingte — in die Form der Vernunft zu fügen und ihrer Regel sich zu unterwerffen. Mithin muß die praktische (die vollkommenste Einstimmung des Subjects zu der Idee von Vernunft gebietende) Vernunft entweder ihre Forderung an die Natur: sich in die Form der Vernunft zu fügen — als nichtig aufgeben, oder einen Dritten annehmen, der diese ihre Forderung an die Natur realisiren könne. Da sie das erstere nun weder darf noch kann; so folget offenbar, daß sie das letztere nothwendig müsse — nemlich einen Dritten, der einerseits die Natur sich durch Gesetze unterwerfe, andrerseits, sofern sie wenigstens das vernünftige Subject bedingte, sie durch diese Gesetze zugleich der Form gemäß modifizire, die der

Ver-

Vernunft, wenn sie sich selber als Idee betrachtet, eigen ist — der also nicht allein die Form der Vernunft selbst anschaue, sondern auch eine dieser Form gemäße Caussalität enthalte (der moralisch sey) — d. i. einen Gott nothwendig annehmen müsse.

Könnte die theoretische Vernunft der praktischen beweisen, das Daseyn eines solchen Dritten sey eben so unmöglich, als es unmöglich sey, daß die Natur als bloßes Sinnenwesen sich selbst nach ihrer Form modifizire, (als Intelligenz handele) oder als es gewiß sey, daß die Natur weder von unserm sinnlichen Vermögen (welches eigentlich schon zur Natur, als Inbegriff des Sinnlichen, gehört) noch von unserm übersinnlichen Vermögen zu einer solchen Beziehung auf die Form der Vernunft gezwungen werden könne; so würde die Vernunft, die den unerhörten Widerspruch: daß etwas nothwendig und doch zugleich unmöglich sey! hervorzubringen und zu behaupten fähig wäre — (wie sie es denn im angenommenen Falle, wenn sie nemlich die vollkommenste Harmonie zwischen dem, von der Natur bedingten, vernünftigen Subjecte und zwischen der Vernunft, als Idee betrachtet, einerseits — als praktische Vernunft — für nothwendig halten und als solche in Form eines Gesetzes gebieten würde, an-

derseits aber — als theoretische Vernunft — die **Unmöglichkeit** einer solchen vollkommenen Harmonie sich selbst erwiese, thun würde —) nicht nur sich selbst für eine Närrin halten, sondern auch unter der schrecklichsten Verzweifelung erliegen müssen. Das aber kann die theoretische Vernunft auch nicht. So wenig sie für sich allein im Stande ist, das Daseyn eines Gottes, wie die praktische Vernunft ihn heischet, zu beweisen, so wenig, und (wenn sie ihr eigenes Interesse nicht verleugnen will) noch weniger ist sie im Stande, gegen dieses Daseyn etwas aufzubringen. Da also die Vernunft dabey nicht mit sich selbst zerfällt, im Gegentheil sich selber widersprechen und ihren Glauben an sich selbst verlieren würde, wenn sie einen Gott bezweifeln wollte; so wird sie, um sich selbst zu retten, oder um die Möglichkeit des (nach ihrem praktischen Urtheile) schlechterdings Nothwendigen sich denken zu können, das Daseyn Gottes auch als ausgemacht betrachten müssen.

Anmerkung.

Aus dieser Deduction ist es nun offenbar geworden, daß zwar die praktische Vernunft ein drittes Wesen, welches die Natur mit dem moralischen Gesetze in Gemäßheit bringe, oder sie nach ihrer —

der Vernunft ihrer — Form (aus welcher das moralische Gesetz hervorgehet) modifizire, mit Nothwendigkeit voraussetze (postulire) aber auch nur ein solches Wesen zu ihrem Behufe vorauszusetzen sich genöthigt sehe. Ob dieses Wesen selbst Urgrund (Schöpfer) der Natur und zugleich selbst Urgrund der Beschaffenheit des Wesens der Vernunft (Urgrund der Sittlichkeit oder Gesetzgeber) sey, läßt sie dabey ganz unentschieden, weil sie, dies anzunehmen, durch ihr Interesse nicht genöthigt wird. Sie bedarf es nur, daß dieses Wesen, so ferne es den Grund der Möglichkeit ihres Erfordernisses enthalten soll, die Form der Vernunft selbst anschaue und in Rücksicht auf die Natur eine, dieser Form gemäße Caussalität enthalte. Bedarf es also allerdings, daß dieses Wesen mit Untrüglichkeit erkenne, wie die moralischen Gesinnungen in dem Innersten eines jeden vernünftigen Subjects beschaffen waren, sind, und seyn werden; daß es diesen ihren moralischen Gesinnungen gemäß die Natur so einzurichten wisse, wie es die Form der Vernunft oder das aus ihr hervorgehende moralische Gesetz erfordert, d. i. so, daß sie für das moralischgute und gegen das moralischböse Subject wirke; daß es Macht genug besitze, die ganze Maschiene der Natur zu

diesem Zweck modificiren zu können und dabey durch moralische Güte und Gerechtigkeit sich selbst bestimmen lasse, dies zu wollen — mithin, allwissend, allweise, allmächtig (wenn gleich dieses alles nicht im höchsten, vollkommensten, doch gewiß in einem überschwenglichen Sinne) gütig, gerecht u. s. w. sey — mehr aber bedarf sie auch als praktische Vernunft in Rücksicht dieses Wesens nicht. Soll also die Idee von Gott, als einem höchsten Urgrunde aller Dinge, als Schöpfer der Natur, der zugleich Urgrund der Sittlichkeit (moralischer Gesetzgeber) sey, Realität enthalten; so muß ein anderweitiges Bedürfniß der Vernunft vorhanden seyn, aus welchem sie gefolgert werden könnte. Die Bemerkung: daß die Vernunft jene Idee von einem solchen höchsten Urgrunde aller Dinge, nie ausreden lassen wollte, wenigstens sie als etwas Vermißtes immer wiederum ergriff, wenn ja skeptische Beredsamkeit sie ihr auf einen Augenblick entrissen hatte, läßt uns ein solches Vernunftbedürfniß schon im Voraus vermuthen; die Critik hingegen setzt es außer allen Zweifel.

Die Critik hat nemlich dargethan, daß die Vernunft zufolge eines, aus ihrem Wesen selbst hervorgehenden Vernunftgesetzes sich genöthigt se-

he, von allem, was Existirt, die Bedingung eines andern, als seiner Ursache, vorauszusetzen, oder von einer jeden gegebenen Wirkung in der Reihe der Ursachen bis zu einer letzten, welche Ursache aller übrigen, und dabey selber unbedingt oder doch nur durch sich selbst bedingt (nothwendig) sey, hinauf zu steigen. Mithin nicht nur der Reihe der Erscheinungen (phaenomenis) Dinge an sich (noumena) als ihre Ursachen unterzulegen, sondern auch diese, als durch einen Urgrund in ihrer Existenz bedingt, zu beurtheilen sich genöthigt sehe. Diese innere Nöthigung der Vernunft macht das Bedürfniß in ihr offenbar, die Idee von einem höchsten, durch nichts weiter bedingten, Urheber (Schöpfer) der Natur sich als real zu denken, eben weil sie als ein unumgängliches Bedingniß der Möglichkeit dessen, was durch Erfahrung ihr gegeben wurde, in ihrem Urtheile von ihr vorausgesetzet werden muß. Auch bey der Form, in welcher sie als praktische Vernunft sich selbst erkennet, und welche den Grund der Sittlichkeit enthält, darf sie, so fern sie über deren Existenz ein speculatives Urtheil fällen will, zufolge jenes in ihr wesentlich vorhandenen Beurtheilungs-Princips nicht stehen bleiben — nicht mit der Antwort sich genügen lassen: daß diese praktische Form aus der Beschaf-

fen-

fenheit ihres Wesens hervorgegangen sey; sondern muß, um dieses ihr eigenes Wesen sich selbst erklären zu können, einen Urgrund (als unbedingte Bedingung) desselben schlechterdings voraussetzen: woraus denn abermals nicht nur ein Befugniß, sondern auch ein Bedürfniß der Vernunft sich offenbaret, die Idee von einem solchen Urgrunde der Sittlichkeit für real zu halten, wieder, weil sie allein das unumgängliche Bedingniß ist, die Möglichkeit des ihr in der Wirklichkeit Gegebenen, nemlich ihrer eigenen praktischen Form, sich denken zu können.

Sonach hätte die Idee der Vernunft von einem unbedingten Urgrunde (Schöpfer) der Natur, wie die Idee von einem Urgrunde der Sittlichkeit (welche die Idee von einem moralischen Gesetzgeber in sich schließet) durch ein in der Vernunft vorhandenes Bedürfniß allerdings Realität erhalten, nur, wie es sich eigentlich von selbst versteht, keine objective, sondern lediglich eine subjective Realität. Denn (was schon die Idee, als solche, aufgehoben haben würde) sie entstand ja nicht von einem außer der Vernunft gegebenen Objecte — in welchem Falle sie auch dem Verstande ein Erkenntniß von demselben zugeführet haben müßte — sondern nur aus einer in der Vernunft selbst vor-

han-

handenen Regel, welche freilich in der Beurtheilung der Dinge die Vernunft ganz sicher leitet, auch allenfalls auf eine objective Existenz des als Idee vorausgesetzten unbedingten Urwesens hindeutet, aber von diesem Wesen selbst auf keine Art ein Merkmal ihr ertheilen kann, weil sie nicht empirisch von dem vorausgesetzten objectiven Wesen abgenommen, sondern nur als ein regulatives Princip aus ihr selbst hervorgegangen ist.

Eine gleiche Bewandniß hat es mit einem andern von der Critik ebenfalls für ächt erkannten *) inneren Gebote der Vernunft, welches alles, was nur immer ihr gegeben werden mag, als einen Theil eines, alles systematisch in sich fassenden Ganzen, oder als einen Theil einer systematischen Einheit zu beurtheilen ihr gebietet. Selbst, wenn der schärfste Blick des menschlichen Verstandes zwischen zween ihm gegebenen Gegenständen nicht nur keine Relation aufzufinden wüßte, sondern auch, sowol der Form als auch dem Inhalte nach, eine noch so vollkommene Unähnlichkeit zwischen ihnen entdeckt zu haben glaubte, selbst dann noch bleibt sie unter diesem dringenden Gebote, und muß daher die Richtigkeit selbst dieses schärfsten Blicks des menschlichen Verstandes weit eben-

*) Siehe Critik d. r. V. (3te Aufl.) S. 670-680.

ehender bezweifeln, als jene systematische Einheit eines, alles befassenden, Ganzen aufgeben *).

Will nun die Vernunft, wie sie es soll, eine solche systematische Einheit, von welcher nichts Wirkliches ausgeschlossen ist, ihrem Urtheile über die Relation aller ihr gegebenen Gegenstände zum Grunde legen, so muß sie auch sich selbst (ihr Wesen wie die Form desselben) als in dieselbe mit gehö-

*) „Es steht ihr (der Vernunft) nicht frey, sagt Kant, zuzugeben, daß es eben sowol möglich sey, alle Kräfte wären ungleichartig und die systematische Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäß, denn alsdann würde sie gerade wider ihre Bestimmung verfahren, indem sie (zufolge eines inneren Gebots) eine Idee sich zum Ziele setzte, die der Natureinrichtung ganz widerspräche. Auch kann man nicht sagen, sie habe zuvor von der zufälligen Beschaffenheit der Natur diese Einheit nach Principien der Vernunft abgenommen. Denn das Gesetz der Vernunft, sie zu suchen, ist nothwendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhangenden Verstandesgebrauch, und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden, und wir also in Ansehung des letzteren die systematische Einheit der Natur durchaus als objectivgültig und nothwendig voraussetzen müssen.“ S. Crit. d. r. V. S. 979.

gehörend unumgänglich ansehen, mithin — da eine solche systematische Einheit nur unter der Bedingung, daß eine Einheit ihrer Ursache (ein einiger höchster allgenugsamer Urheber) ihr zum Grunde liege, ihr gedenkbar ist — den Urheber (Schöpfer) der Natur auch ohne Widerrede für denselben halten, den sie als Urgrund sowol ihres Wesens überhaupt, als auch der sittlichen Form desselben (als Urgrund der Sittlichkeit oder als moralischen Gesetzgeber) vorauszusetzen sich genöthigt sieht. Ob dieser einige höchste Urheber der physischen und moralischen Welt als Object nun auch schlechthin angenommen werden müsse (existire)? und wie das Wesen desselben beschaffen sey? darüber kann sie freilich wieder nichts entscheiden, weil ihre Idee von demselben bey weitem kein Erkenntniß ist (welches nur mit dem Gegenstande selbst gegeben werden kann, dahingegen die Idee nur subjectivisch ist); gleichwol kann sie die objective Existenz desselben nicht bezweifeln, weil sie die systematische Einheit eines alles befassenden Ganzen, welche sie zufolge ihres inneren Gebots voraussetzen muß, ohne einen ihr entsprechenden einigen Urgrund derselben sich schlechterdings nicht denken kann. Daß etwas nicht sey, was ich mir als vorhanden denken muß, das widerspricht sich freilich

lich an sich selber nicht; aber sich etwas als vorhanden denken müssen, und dieses Etwas in Absicht seiner Existenz zugleich in Zweifel ziehen, heißt doch sich selber widersprechen, welches die Vernunft, ohne aufzuhören Vernunft zu seyn, durchaus nicht kann.

Wenn also gleich die Idee von einem alleinigen höchsten moralischen Urgrunde des Weltganzen (von Gott) weder von seinem Daseyn noch von der Beschaffenheit seines Wesens ein objectives Erkenntniß hervorzubringen im Stande ist; so kann doch ihre subjective Gültigkeit in Absicht des (sowol speculativen als auch praktischen) Gebrauchs der Vernunft mit keinem Rechte angefochten werden. Was sie erzeugte, war, wie wir fanden, keine willkürlich angenommene Maxime, sondern ein inneres, unumgängliches Vernunftgebot: das sie vorausgesetzet werden solle! wer also hadern will, der rechte, kann er's, erst mit diesem. —

Uebrigens hat sich aus dem bisherigen von selbst ergeben; daß die speculative Vernunft so wenig wie die praktische sich des ausschließenden Verdienstes rühmen dürfe, die Idee von einem alleinigen, oder höchsten moralischen Urgrunde aller Dinge allein hervor und in Gültigkeit gebracht zu haben. Denn es erhellet aus demselben zur

Genüge, daß die speculative Vernunft ohne die praktische zwar ein einiges Wesen, als Urgrund der Natur, zum Behuf der Erklärung derselben aber kein moralisches Wesen, keinen Urheber, Gesetzgeber und Regierer eines übersinnlichen (moralischen) Reiches postuliren konnte, weil sie für sich von einem solchen intelligiblen Reiche gar nichts wissen, mithin auch keine, über diese sittliche Welt sich mit erstreckende systematische Einheit voraussetzen konnte und folglich auch durch kein Bedürfniß sich genöthigt fand, die Bedingung einer solchen sittlichen Einheit, d. i. ein moralisches Urwesen als vorhanden anzunehmen; — daß aber auch die praktische Vernunft ohne die speculative nie bis zu einem alleinigen Urgrunde sich erhoben haben würde, weil sie als praktische Vernunft von dem Gebote, welches der speculativen die Voraussetzung der systematischen Einheit eines alles befassenden Ganzen unnachläßig auferlegt, nichts wußte, und also keinen alleinigen Urgrund aller Dinge, sondern zufolge des aus ihr hervorgehenden Erfordernisses nur ein Wesen heischen konnte, welches die Natur mit dem moralischen Gesetze in Gemäßheit zu bringen, oder ihrer wesentlichen Form gemäß zu modificiren geeigenschaftet sey. Weder die eine noch die andere

war es demnach allein, welche die Idee von Gott in ihrer ganzen Erhabenheit und Würde entwarf und realisirte; sie mußten, wie es sich geziemete, sich beyde dazu schwesterlich die Hände bieten, um ihr die unvergleichbare Majestät zu geben, vor welcher die Vernunft sich selbst mit unbegränzter Ehrfurcht niederbeuget.

Dritter Abschnitt.

An einen höchsten moralischen Urheber aller Dinge muß die praktische Vernunft die zwiefache Forderung ergehen lassen:

1) Daß er, als Urgrund der Sittlichkeit und als moralischer Gesetzgeber (der Regel nach) selbst dem nicht widerspreche, was er von uns als sittlichen (unter dem Gesetze der praktischen Vernunft stehenden) Wesen fordert d. i. daß er nicht selbst durch eigne Unmoralität oder Nichtmoralität die Moralität aufhebe.

2) Daß er zugleich, als Schöpfer der Natur, auch die Sinnenwelt und die ihr vorgeschriebenen Gesetze mit einer solchen Beziehung auf seine höchste Sittlichkeit entworfen habe, daß sie von dieser (Sittlichkeit) vollkommen gebilliget werden müssen.

Um den zureichenden Grund jener, vielleicht vermessen scheinenden, Forderungen der Vernunft an

den

den höchsten moralischen Urheber aller Dinge einzusehen, darf man sich daran nur zurückerinnern: daß der Begriff von demselben nicht durch eine objective Anschauung (nicht durch ein Erkenntniß) seines Wesens, sondern allein aus in ihr selbst verhandenen Principien entstanden sey. Freilich hätte die Vernunft statt des aus ihren eigenen Principien entwickelten Begriffs von Gott irgend einen theoretischen Begriff von ihm erhalten; so wär' es allerdings Vermessenheit von ihr, solche absolute Forderungen an die Gottheit wagen zu wollen, weil sie in diesem Fall sich schlechterdings nicht rühmen dürfte, einen vollkommenen Begriff von ihr — das einzige, durch welches eine absolute Forderung an sie gerechtfertigt werden könnte — erhalten zu haben, indem ein unendliches Wesen von einem endlichen nie ganz angeschauet und begriffen werden kann. In diesem Falle aber (in dem einer theoretischen Wissenschaft von Gott) ist die Vernunft auch nicht; sie wüßte nichts von einem solchen überschwenglichen Wesen, wenn das — theils durch ein speculatives, theils durch ein praktisches Bedürfniß sich offenbarende — Gesetz in ihr sie nicht genöthigt hätte, ein solches als vorhanden anzunehmen. Diese Nöthigung nun enthält zugleich die durchgängige Bestim-

stimmung des Begriffs von diesem höchsten Wesen und diese wiederum die Rechtfertigung absoluter Forderungen an dasselbe. Eben weil es nicht in unsrer Willkühr steht, wie wir die Gottheit uns gedenken wollen, weil wir vielmehr sie unabänderlich so denken müssen, wie sie von der Vernunft geheischet wird, eben deswegen stehet es uns auch nicht frei, in Rücksicht ihrer etwas nachzulassen, worohne der Vernunftbegriff von ihr, und damit auch sie selbst (für uns wenigstens) nicht mehr bestehen würde.

Daß das höchste Wesen als ein solches von uns angenommen werden müsse, welches nicht allein die Form der Vernunft selbst anschaue, sondern auch den unbedingten Grund der formellen Beschaffenheit der Vernunft in sich fasse — die selbständige Urform selber sey, der das Wesen der Vernunft, wie es in uns vorhanden ist, von ihm gleichsam nachgeformet wurde; welches also nicht nur eine Vorstellung von Sittlichkeit besitze, sondern auch (so ferne diese Sittlichkeit allein durch die formelle Beschaffenheit des Vernunftwesens möglich ist) der Urgrund derselben selber sey — dieses ist im Vorhergehenden erwiesen worden.

Jetzt

Jetzt ist die Frage: könnte dieses höchste Wenn den endlichen Vernunftwesen nicht ihre gegenwärtige, ihre Sittlichkeit begründende, Form gegeben haben, ohne sich an diese selbst zu binden? Mit andern Worten: könnte es nicht von allen endlichen Vernunftwesen Sittlichkeit gewollt, und doch, vermöge einer gewissen Unabhängigkeit, von dieser Sittlichkeit sich selber dispensiret haben? Eine Frage, welche theoretisch zwar nicht bejahet, aber in der That auch nicht verneinet werden kann. Es ist an sich nicht widersprechend, daß ein Gesetzgeber nach ganz andern Maximen handele, als er in den gegebenen Gesetzen selbst zum Grunde legte. Freilich sollte er dies nicht, allein dies Sollen ist es eben, welches von der theoretischen Vernunft nicht ausgesaget werden kann, weil es rein praktisch ist. Die praktische Vernunft allein ist der Befugniß — doch was sage ich Befugniß? sie ist der inneren Nothwendigkeit sich bewußt dieses Sollen auszusprechen und alles, was moralisch d. h. der formellen Beschaffenheit ihres Wesens theilhaftig ist, ihm unbedingt zu unterwerfen. Von ihrer höchsten Regel: in einem jeden Momente des Seyns und des Handelns Eins mit sich selbst zu seyn (Constare sibi) kann und darf sie schlechterdings kein moralisches Wesen

dispen-

dispensiren oder auch nur dispensirt sich denken, weil diese ihre höchste Regel (dieser categorische Imperativ) als absolute d. i. als eine allgemeine, für jedes vernünftige Wesen ohne irgend eine Ausnahme gültige Regel sich unmittelbar ihr ankündiget. Sie muß demnach von einem jeglichen Gesetzgeber, so ferne er moralisch ist, ganz unnachläßlich fordern: daß er in seiner Gesetzgebung für andere nie anders, wie in seiner Handlung, und in seiner Handlung nie anders, wie in seiner Gesetzgebung sich erweise, vielmehr als Gesetzgeber und als selbsthandelnde Person Eins mit sich selber bleibe, oder in beyderley Verhältnissen durch eine und dieselbe Maxime sich bestimmen lasse. Sie muß also auch von dem obersten moralischen Gesetzgeber unnachlässig fordern, daß er sowol als selbsthandelndes Wesen, wie auch als Gesetzgeber Eins mit sich selber bleibe, mithin durch dieselbe Grundregel sich selbst bestimme, nach derselben Grundmaxime selber handele, welche er in seinen Gesetzen für moralische Wesen, wie sie aus der formellen Beschaffenheit derselben sich mit Nothwendigkeit ergeben, als verbindend offenbarte — eben weil die praktische Vernunft diesen obersten Gesetzgeber, nicht nur als ein moralisches Wesen überhaupt, sondern auch als den unbedingten Urgrund

der

der Moralität sich denken muß, und weil sie jene ihre höchste Regel als absolute Regel sich schlechterdings für alles was moralisch ist, mithin auch für den obersten Gesetzgeber, weil er moralisch ist, als gültig und verbindend denken muß. Vernehmen wir das absolute dieser Regel der praktischen Vernunft jetzt in einem Beispiele. Es soll die Frage seyn: ob man ein mit aller Freiwilligkeit und Bedächtlichkeit gegebenes Versprechen, (vorausgesetzt, daß die Umstände und Verhältnisse, unter welchen man es gab, dieselben blieben, daß weder ein physisches noch ein moralisches Hinderniß darzwischen kam) wiederum zurücke nehmen, unerfüllt lassen dürfe? Sollte es nun wol möglich seyn, diese Frage zu bejahen? Ist es uns möglich anzunehmen, es könne ein Vernünftiger vorhanden seyn, der die innere Ueberzeugung habe: es sey erlaubt, es sey Recht, es sey Pflicht, sein freiwillig gegebenes Versprechen aus keinem andern Grunde nicht zu halten nicht zu erfüllen als — weil man es nicht mehr erfüllen wolle? Ist's uns auch möglich, wenn wir es auch zum Versuche wollten, unserm Inneren einzureden: die Gottheit könne diesem unserm Urtheile widersprechen, könne es entweder für erlaubt, für Recht, für Pflicht erklären, daß jemand sein gegebenes

Versprechen nicht erfülle? oder könne wenigstens sich selbst zu einer Ausnahme machen, glauben, sie dürfe versprechen und das Versprochene nicht halten? — Nicht wahr? selbst zum Versuche ist uns dies durchaus unmöglich, aus dem Grunde uns unmöglich, weil es als absolutes, allgemein gültiges Gebot sich in uns hören läßt: du sollst dir selbst nicht widersprechen! sondern in einem jeden Momente deines Seyns und deines Handelns Eins mit dir selber bleiben! — welches nicht geschehen würde, wenn man dasselbe wollte und doch auch dasselbe nicht wollte, dasselbe gäbe und dasselbe zugleich wieder nähme, wenn man, mit andern Worten, etwas verspräche und das Versprochene nicht hielte. —

Müssen wir demnach den höchsten Urheber aller Dinge als ein moralisches Wesen und selbst als den Urgrund der Moralität uns denken; so liegt hierin auch klar die unabänderliche Forderung der praktischen Vernunft an ihn: daß er, weil er Urgrund der Sittlichkeit oder moralischer Gesetzgeber ist, selbst dem nicht widerspreche, was er von uns als sittlichen (vernünftigen, unter dem Gesetze einer praktischen Vernunft stehenden) Wesen in Form des Absoluten fordert, d. h. daß er nicht selbst, durch eine selbstige Dispensation von einer

abso-

absoluten Regel, das Absolute dieser Regel; durch eine eigene Unmoralität oder Nichtmoralität die Moralität aufhebe. Nur unter der Voraussetzung daß der höchste Gesetzgeber kein moralisches Wesen sey, oder daß die höchste Regel der praktischen Vernunft keine absolute Allgemeinheit in sich fasse, nur unter dieser Voraussetzung könnte sie, die praktische Vernunft, diese ihre Forderung an den Urheber aller Dinge wiederum zurücke nehmen. Da aber weder das Erstere (indem der Urheber eines moralischen Gesetzes nothwendig als selbstmoralisch gedacht werden muß) noch das Letztere von ihr vorausgesetzet werden kann; so darf und kann sie jene ihre Forderung an das höchste Wesen auch in keinem Falle wieder aufgeben.

So unabänderlich und nothwendig aber auch nun diese Forderung der praktischen Vernunft an das höchste Wesen ist, daß es sich nach der Grundregel selbst bestimme und erweise, welche es in der Begründung seiner moralischen Gesetzgebung für uns, als höchstes, constitutives Princip derselben (als das erste Grundgesetz aller Gesetze) einmal offenbarte; so wenig ist hiemit die Frage schon entschieden: ob das höchste Wesen dieser Forderung nun auch gewiß entsprechen, durch die Regel wirklich sich bestimmen lassen, nach der Regel durch-

gehends

gehends sich erweisen werde, welche nicht nur wir für höchste absolute Regel halten, sondern von welcher wir auch glauben müssen, daß sie auch von ihm für seine höchste, absolute Regel anerkannt werden müsse? Legen wirs doch selber, auch als ein unnachlässiges Gebot uns auf: du sollst dir niemals widersprechen! sollst in einem jeden Momente deines Seyns und deines Handelns in der vollkommensten Einhelligkeit mit dir selber seyn und bleiben! und — sind es doch nicht immer; könnte so nicht auch das höchste moralische Wesen sich unter dieser, sich selber auferlegten höchsten Regel wissen und — dennoch ihr entgegen handeln?

Wir wollen noch nicht geradezu auf die Eine Stimme uns verlassen, die über diese Frage von allen nur zu deutlich sich vernehmen lässet; sondern vielmehr untersuchen, woher es komme, daß man sie zu verneinen sich so allgemein bewogen fühle! Und hier gerathen wir auf eine in der That höchst interessante Bemerkung. Auf diese nemlich: daß die Vernunft, wie alles überhaupt was denkbar ist, entweder nicht mehr seyn, oder unwandelbar und nothwendig dieselbe seyn müsse, die sie einmal war. Was jetzt anders ist, als es vorhin war, ist in der That nicht mehr. A kann nie B seyn, sondern A ist immer und nothwendig A. Man

kann

kann B finden, wo man vorhin A fand; aber dann ist aus A nicht B geworden, sondern das A hat aufgehört zu seyn und B hat dessen leere Stelle eingenommen. Man kann A und B zu einem Dritten, welches als Drittes weder wie ein reines A noch wie ein reines B sich hören läßt z. B. zu dem Worte AB verbinden, oder, wie in dem Worte BA, in ein anderes Verhältniß setzen; nimmermehr aber, selbst in diesen veränderten Verhältnissen nicht, die Natur des A oder des B an sich selbst verändern, oder in einen Widerspruch mit sich selber setzen. A und B sind unter allen möglichen Umständen und in allen möglichen Verhältnissen nichts mehr, nichts weniger, nichts anders als A und B; sonst wären sie natürlich nicht mehr A und B d. h. sie hätten aufgehört zu existiren. So ist es auch mit allen übrigen Dingen, welche irgend einen unterscheidenden Charakter haben, so ist es auch mit der Vernunft. Sie kann nie eine andre seyn, als die sie ist, und, was ihr Wesen anbetrift, nie sich anders selbst erscheinen, als sie sich einmal selbst erfunden hat. Daß sie dieselbe bleiben, in keinem Momente ihres Seyns und Handelns sich verläugnen, oder sich selber widersprechen solle — dieses Gebot ist also für sie überflüssig, weil dessen Gegentheil nicht Statt finden

den kann und sie an sich mit offenbarer Nothwendigkeit unwandelbar dieselbe bleiben muß. Wäre die Vernunft demnach ein reines, mit nichts verbundenes, durch nichts bedingtes Vermögen; so wäre sie, indem sie wäre, mit Nothwendigkeit schon das schlechthin, was sie nach ihrer gegenwärtigen höchsten Regel absolut seyn sollte, nemlich immer dieselbe, oder immer Eins mit sich selber; ja dieses Seyn-Sollen könnte als Gebot nicht einmal mehr eintreten, eben weil sie dies schon wäre, und zwar aus Nothwendigkeit schon wäre, so wenig für ein A noch das Gebot: es solle A seyn, gelten könnte. Weil aber die Vernunft in uns ein solches reines, ungebundenes Vermögen nicht ist, vielmehr, durch die Natur bedingt, ein Drittes (Subject nennen wir es) ausmacht; so folgt, daß dasjenige, was sie ohne diese Bedingtheit mit Nothwendigkeit thun müßte, ihr in derselben in Form eines unnachläßlichen Gebotes auferleget werden müsse *), nemlich, auch in dieser Be-

*) Die so merkwürdige unbedingte Nothwendigkeit des Gebots der praktischen Vernunft, (oder der sogenannte categorische Imperativ) ist also, wie hieraus erhellet, eigentlich keine andere als die Nothwendigkeit des Seyns, oder daß etwas unver-

Bedingtheit ihren Charakter zu behaupten — nicht zuzugeben, daß die Natur (die Sinnlichkeit) in ihr, dem Subjecte, prädominire *).

Das

verändert dasjenige sey, was es ist. Am Schlusse seiner Grundlegung zur Methaphysik der Sitten (S. 228) scheint Kant der menschlichen Vernunft die Möglichkeit abzusprechen, ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der categorische Imperativ seyn müsse) seiner absoluten Nothwendigkeit nach sich begreiflich zu machen. Ich dächte wir begriffen nun diese absolute Nothwendigkeit jenes unbedingten praktischen Gesetzes vollkommen genug; nemlich in wiefern sie im vernünftigen Subjecte sich als unbedingt ankündigt. Warum das Nothwendige, in unserm Falle die Nothwendigkeit des Seyns (necessitas identitatis,) in sich nothwendig sey, dieses bleibt uns freilich unbegreiflich. Vielleicht hat Kant dies Letztere nur sagen wollen.

*) a sey z. B. reine Vernunft, b reine Sinnlichkeit und ab das aus Vernunft und Sinnlichkeit bestehende Dritte oder Subject. In Rücksicht des a, so ferne es für sich allein da stehet, kann nicht geboten werden, daß es immer als a ausgesprochen werden solle, weil es nicht anders ausgesprochen werden kann; wol aber in Rücksicht seines Verhältnisses zum b, denn da ist es

mög=

Das höchste Wesen muß hingegen, wie wir uns noch erinnern werden, als den Urgrund aller Dinge, mithin als das reinste, unabhängigste, alles zwar bedingende, aber selbst durch nichts, als durch sich selbst bedingte Vernunftwesen von uns angenommen werden; und daraus folgt nun wieder, daß es aus **innerer Nothwendigkeit** dasselbe ewig sey, was es nun einmal war, mithin dem, was die praktische Vernunft, in Folge ihrer absoluten Regel, auch von ihm fordert, schon an sich selbst nicht widersprechen könne.

So liegt denn in der allgemeinen Anerkennung des Satzes: daß nichts zugleich, seyn und nicht seyn, oder mit selbst in einem Widerspruche stehen könne der, bald mehr bald weniger bemerkte, Grund jener allgemeinen, in der That unbezwingbaren, Zuversicht: es sey unmöglich, daß der höchste moralische Gesetzgeber der, seinem moralischen Gesetze zum Grunde liegenden, höchsten Regel selber

möglich, daß es seinen Charakter zwar nicht verliere, aber doch im Vergleich mit dem b zu wenig hörbar oder geltend mache, mit andern Worten; ab kann, als Wort, nach einer etwanigen willkührlichen Sprachmaxime so ausgesprochen werden, daß man mehr das b wie das a, oder auch wol gar nur das b allein höre.

der widersprechen, selbst entgegen wollen oder handeln d. i. unmoralisch oder nichtmoralisch urtheilen wollen oder handeln könne; vielmehr werde er gewiß, sowol als sich selbst bestimmendes Wesen, wie auch als moralischer Gesetzgeber, unwandelbar Einer und derselbe seyn, als Einer und derselbe sich erweisen, mithin nach derselben Regel ewig sich erweisen, welche er in seiner sittlichen Gesetzgebung für uns, oder durch die von ihm so bestimmte formelle Beschaffenheit unserer Vernunft (durch welche eben das in uns vorhandene sittliche Gesetz als sein Gesetz uns angekündigt wird) als höchste, absolute, für ein jegliches vernünftige Wesen verbindliche Regel unsers Thuns und Lassens selbst uns einmal offenbarte.

* * *

Was jene zweite Forderung der praktischen Vernunft nun anbetrift; daß nemlich „der höchste moralische Urheber aller Dinge, als Schöpfer der Natur, auch die Sinnenwelt und die ihr vorgeschriebenen Gesetze mit einer solchen Beziehung auf seine (höchste) Sittlichkeit entworfen habe, daß sie von dieser vollkommen gebilligt werden müsse —" so haben wir den guten Grund derselben zugleich schon mit der Rechtmäßigkeit der

ersteren erwiesen. Denn, muß die praktische Vernunft auch den höchsten moralischen Urheber aller Dinge, als moralisches Vernunftwesen sich mit unter ihrer höchsten, absoluten Regel denken; kann sie von diesem ihrem höchsten Gebote ihn schlechterdings nicht suspendiren; wird in diesem categorischen Imperative ausdrücklich ausgesagt: Du sollst in einem jeden Momente deines Seyns und deines Handelns Eins mit dir selber seyn! — und hieße es endlich den geradesten Widerspruch in dem höchsten Wesen zulassen, zuzugeben, daß er gegen diese, für unbedingt, für absolut und nothwendig ausgegebene Regel der Sittlichkeit dennoch irgend etwas wollen oder schaffen dürfe; — so ist die Forderung der praktischen Vernunft hiemit auch schon genug gerechtfertiget: daß der höchste moralische Urheber auch als Schöpfer der Natur sich als derselbige erweise, der er als sittlicher Gesetzgeber durch seine sittliche Gesetzgebung sich offenbarte, d. h. daß er, indem er die Gesetze der Natur entwarf, (decretirte), die höchste Regel der Sittlichkeit als höchsten alleinigen Bestimmungsgrund befolget habe, weil, wenn er die Gesetzgebung für die Natur durch eine anderweitige, der, durch seine sittliche Gesetzgebung ausgedrückten, entgegenstehende Regel sich hätte bestimmen lassen,

er

er gleichsam eine andere Person in sich aufgenommen oder sich selber widersprochen haben würde, welches von der praktischen Vernunft nicht zugegeben werden kann.

Die speculative Vernunft — welche den sittlichen Gesetzgeber, wie ihn die praktische Vernunft verkündete, sich als den Urgrund aller Dinge, mithin als das, alles zwar bedingende, aber selbst durch nichts, als durch sich selbst bedingte Wesen sich vorzustellen sich genöthigt sieht, und dabey den durch sich selbst bestehenden Satz: daß nichts zugleich seyn und zugleich nicht seyn, oder mit sich selbst in einem Widerstreite stehen könne, einem jeden ihrer Urtheile nothwendig unterlegen muß — leistet hier uns abermals den Dienst, die Nothwendigkeit dieser Forderung der praktischen Vernunft auf die Nothwendigkeit des Seyns zurückführen und damit selbst die Möglichkeit des Nichtseyns dessen, was jene Forderung enthält hinweg zu räumen, mithin den Gegenstand dieser Forderung selbst als Wirklichkeit (real) uns darzustellen; so daß der Zweifel: ob der höchste moralische Urheber die Natur, wie er es als moralisches Wesen sollte, nun wirklich auch, nach sittlichen Principien geschaffen habe und regiere? Nicht mehr Statt finden kann. Er ist aus innerer Noth-

wendigkeit das immer, was er einmal ist, und folgt aus innerer Nothwendigkeit nur Einer Regel, weil er, als Urgrund aller Dinge, durch nichts, als durch sich selbst bedingt d. i. ein unbedingtes Wesen ist. Aus innerer Nothwendigkeit muß er also auch als Schöpfer, Gesetzgeber und Regierer der Natur derselbe sittliche Gesetzgeber bleiben, der er einmal war, und mußte also auch in seiner Schöpfung dieselbe Regel nothwendig ausdrücken, welche er bei seiner sittlichen Gesetzgebung zum Grunde legte.

Vierter Abschnitt.

Die unnachläßliche Forderung der praktischen Vernunft an den höchsten sittlichen Urheber: sowohl als Schöpfer der Natur, wie auch als handelndes Wesen überhaupt durch keine andere, als durch die höchste Regel der Sittlichkeit sich bestimmen zu lassen, begründet — mit Zuziehung der spekulativen Gewißheit, daß ihr nicht widersprochen werden könne — den vollkommenen Glauben:

1) daß er einen einmal gefaßten Zweck so wenig wieder aufgeben könne — als er
2) die Mittel wieder aufgeben werde, durch welche dieser Zweck bedingt wurde.

Wir reden freilich menschlich, wenn wir Zwecke d. i. vorgestellte Wirkungen deren Vorstellung zugleich der Bestimmungsgrund der verständigwirkenden

den Ursache zu ihrer Hervorbringung ist — mithin eine, in einem Unterschiede zwischen dem Wirklichen und Möglichen begründete Wahl in der Gottheit Statt finden lassen, da eigentlich doch keine sinnliche Anschauung, also auch kein Begriff für Erscheinungen (die Bedingung des möglichen) sondern nur eine Anschauung der Dinge wie sie an sich sind, mithin nur eine Anschauung der Nothwendigkeit des Wirklichen zufolge des Begriffs von ihr, als eines unbedingt existirenden Wesens, in der Gottheit angenommen werden kann; obgleich die Art der Existenz eines solchen Wesens für uns und alle andere subjectiv bedingte Wesen unbegreiflich bleiben muß. Aber eben weil ein solcher, die Dinge selbst wie sie sind, d. i. in ihrer Wirklichkeit und Nothwendigkeit anschauender — mithin alle Möglichkeit des Nicht- oder Anders-Seyns ausschließender Verstand für uns und alle sinnlich-bedingte Wesen schlechterdings unbegreiflich ist; weil wir vielmehr zufolge der subjectiven Beschaffenheit unsers sinnlichbedingten Erkenntnißvermögens bey dem was ist, oder was geschieht uns auch die Möglichkeit des Nichtseyns oder Nichtgeschehens denken, und daher allem, was ist oder was geschieht, Gründe der Zufälligkeit desselben oder Zwecke unterlegen müssen; eben deswegen sind

wir

wir auch nicht nur befugt, sondern auch genöthiget, den, in der Art seiner intuitiven Anschauung uns zwar unbegreiflichen, doch, sofern er in der Form eines schaffenden Urgrundes des Vorhandenen gedacht werden muß, als ein durch die Vorstellung des vorgestellten Möglichen sich bestimmendes, d. i. als ein nach Zwecken handelndes Wesen uns zu denken. Sey also immerhin die Vorstellung von Gott, als einem nach Zwecken handelnden Wesen menschlich; so hat sie doch für uns, so ferne sie der subjectiven Beschaffenheit unsers sinnlich-bedingten Erkenntnißvermögens nothwendig anhängt, dieselbe Gültigkeit und Wahrheit, als ob sie objectiven Ursprungs wäre.

Können wir demnach auf keine Art umhin vorauszusetzen, daß auch vor dem höchsten Wesen, als schaffenden Urheber des Vorhandenen, ein Nichtseyn oder Anders-Seyn dessen, was von ihm Wirklichkeit erhielt, gedenkbar oder möglich war, und daß aus dieser vorgestellten Möglichkeit eines Anderen, oder vielmehr aus der Relation derselben zu ihm selber, ein Bestimmungsgrund für das höchste Wesen hervorgegangen sey, dem Einen unter allen Möglichen (um seiner Relation willen) Wirklichkeit zu geben d. i. es zu beabsichtigen

gen

gen — zu seinem Zweck zu machen — und das andre zu verwerfen; so läßt sich fragen: für welches unter den mannigfaltigen Möglichen wird es sich entschieden, welches als Zweck beabsichtiget oder realisirt haben? So wenig diese Frage a priori sich beantworten ließe, wenn sie ein regelloses, oder ein, nach einer unbekannten Regel sich bestimmendes Wesen zu ihrem Gegenstande hätte; so sicher ist die Antwort jetzt, da sie nicht nur ein sittliches Wesen überhaupt, sondern auch ein die höchste Regel der Sittlichkeit aus Nothwendigkeit befolgendes Wesen anbetrift. Es konnte, heisset sie nun offenbar, es **konnte** sich nicht selber widersprechen und mußte also unter den mannigfaltigen Relationen, welche die mannigfaltigen Möglichkeiten zwischen ihm und dem gedachten Möglichen ihm darstelleten **nothwendig** sich für diejenige bestimmen, nothwendig diejenige beabsichten und realisiren, die sich in keinem Widerspruche mit ihm zeigte, vielmehr sich seinem Urtheile (ihm) gänzlich conformirte d. h. diejenige über welche es das Urtheil fällen mußte, sie sey schlechthin gut, oder — die beste *).

Diese

*) Da unsre Leser sich hiebey an den bekannten alten Satz der Philosophen „diese Welt ist die beste" erin-

Diese, aus dem Begriff des höchsten morali- schen Urhebers sich von selbst ergebende Antwort um-

erinnern werden; so wollen wir, was diesen Satz betrift noch folgendes bemerken.

Daß diese Welt, wie sie jetzt ist, die einzig gedenkbare oder mögliche sey, wird uns wol nimmer einleuchten. Warum sollten wir nicht, wie es Tycho zum Theil aus Ueberzeugung wirklich that, die vorhandene Ordnung derselben in Gedanken umkehren, warum eine Welt aus einem andern Stoffe, in einer andern Form und unter andern Gesetzen a priori für unmöglich halten? Wir müssen zugeben, unzählbar andere Welten waren möglich, und darum ließ sich auch von einer besten unter allen reden. Daß die vorhandene es sey, kann, wie gewöhnlich man es auch versuchte, auf dem Wege der Erfahrung, aus der Einrichtung derselben, nicht erwiesen werden; denn so viele empirische Data der Bewunderer derselben für ihre Vollkommenheit auch finden mögte, so viele wird der mit derselben Unzufriedene für ihre Unvollkommenheit auch finden können. Wahrlich, auch die beste Absicht entschuldigt die Vermessenheit noch nicht, jenen Satz „diese Welt ist die beste" allein aus ihrer Einrichtung (a posteriori) erweisen und auf demselben sogar einen unwiderstprechlichen Beweis für das Daseyn und für die Vollkommenheit ihres Urhebers

umfaßt zugleich den hinreichenden Beweis für jenen unsern Satz: daß es geglaubt werden müsse, ein von dem höchsten sittlichen Urheber einmal gefaßter Zweck könne nimmermehr wieder von ihm aufgegeben oder verworfen werden. Denn um annehmen zu können, daß ein von dem höchsten sittlichen Urheber einmal beabsichteter Zweck je wieder von ihm aufgegeben und verworfen werden könne, müßte man auch annehmen können: daß dieser höchste sittliche Urheber entweder in Rücksicht der Relation des Möglichen zu ihm jemals anders urtheilen könne, als er einmal urtheilete, oder, daß er eine, seinem einmaligen Urtheile nach,

ihm

bers gründen zu wollen. Umgekehrt muß die Sittlichkeit ihres Urhebers allererst erwiesen seyn, bevor diese Welt als die Beste sich erweisen lässet. Ist jene außer allem Zweifel, wie sie es denn nun ist; so muß auch diese, durch ihn gewordene Welt ohne allen Zweifel unter allen möglichen die Beste seyn, indem ein sittlicher Urheber dieser Welt vermöge der höchsten, aus Nothwendigkeit von ihm befolgten, Regel der Sittlichkeit „Eins mit sich selbst zu seyn" nur derjenigen unter allen möglichen Welten Realität ertheilen konnte, welche in ihrer Relation zu ihm, ihm selbst am vollkommensten entsprach, d. i. die sein Urtheil für die Beste anerkannte.

ihm widersprechende (minder gute) Relation des Möglichen zu ihm — wollen, beabsichten, realisiren könne. Im ersten Falle würde sein Urtheil seinem Urtheile widersprechen müssen, welches schlechthin unmöglich ist, da ein Urtheil über eine und dieselbe Relation so nothwendig, wie diese Relation selbst, immer dasselbe seyn muß *); im zweiten Falle aber würde in demselben vernünftigen Wesen der Beabsichtende und Realisirende ein anderer als der Urtheilende seyn, welches die höchste Regel der Sittlichkeit verbietet, und also in dem höchsten sittlichen Wesen, sofern es diese Regel aus

*) Sagt man, daß zwar das Urtheil über eine Relation des Möglichen dasselbe bleiben müsse, daß aber eine andere Relation, die die Möglichkeit gleichsam hinterher (nachdem Gott unter den bisherigen die Beste schon realisiret hatte) ihm vorführen mögte, auch ein ander Urtheil in ihm hervorbringen, und, insoferne dies den Ausspruch thäte: diese Relation ist die Beste! jene zuvor für die Beste gehaltene, nun die minder gute! — ihn bestimmen könnte, jene erstere realisirte wiederum zu annulliren und dagegen diese neu erkannte Relation, als die nun Beste zu realisiren so bedachte man nicht recht, daß der Begriff des Möglichen diesen Fall schon ausgeschlossen habe.

aus Nothwendigkeit befolgt, wiederum unmöglich ist.

Giebt man uns zu, daß dasjenige, was einen Zweck bedingt (das Mittel) d. i. worohne der Zweck selbst, als Resultat desselben, weder gedacht, noch beabsichtet, noch realisiret werden, noch bestehen kann, nur unter der Bedingung wiederum verworfen oder annullirt werden könne, daß der von ihm bedingte Zweck auch wiederum verworfen oder annulliret werde; so wird man hoffentlich uns den Beweis für jenen unsern zweiten Satz: „daß, nemlich, der höchste sittliche Urheber auch die **Mittel** nie wieder aufgeben könne, welche einen einmal von ihm gefaßten Zweck bedingen" gern erlassen. AB, zum Beispiel, als Resultat von A und B, sey der Zweck; so kann weder das A, als das eine, noch das B, als das andere Bedingungsmittel desselben, aufgegeben werden ohne AB d. i. den Zweck selbst aufzugeben. Wer A oder B nicht mehr wollte, könnte auch AB nicht mehr wollen, weil AB ohne A oder ohne B schlechterdings nicht Statt finden kann. Ist es daher erwiesen, daß das höchste sittliche Wesen, als sittliches Wesen, einen einmal gefaßten Zweck nie wieder aufgeben könne; so folgt

auch offenbar, daß es auch alles dasjenige, was einen solchen Zweck bedingt — d. i was die Bestandtheile oder Mittel desselben ausmacht — als sittliches Wesen, nie wieder aufgeben könne. Das erstere ist nun von uns geschehen, folglich auch das letztere.

Fünfter Abschnitt.

Resultat.

Schon jetzt, beim ersten Ruhepunkte unsers mühsamen Weges, werden wir's der Mühe werth erachten, ihn versucht zu haben. Zwar finden wir nichts weniger als eine Nahrung für die ungezügelte, nach dem Anschauen eines übersinnlichen Gegenstandes lüsterne Wißbegierde — nichts weniger als ein Erkenntniß eines höchsten Wesens (vielmehr erfuhren wir auch schon, daß dieses höchste Wesen uns zum Erkennen nie gegeben werden könne); desto fester aber und befriedigter finden wir dafür nun unsern Glauben an dasselbe.

Die praktische Vernunft war es nemlich, welche, mit Zuziehung des, aus der Beschaffenheit ihres Wesens hervorgehenden, unumgänglichen Bedürfnisses der spekulativen Vernunft, uns nöthigte, ein Wesen als vorhanden anzunehmen, welches der alleinige, unbedingte Urgrund aller Din-

Dinge, mithin sowol im moralischen, als auch im physischen Reiche oberster konstituirender Gesetzgeber sey. Daß dieses höchste Wesen, sofern es Urgrund und Gesetzgeber sittlicher Wesen ist, selbst als ein sittliches Wesen, und, insofern es dieses ist, als ein solches von uns angenommen werden müsse, welches die höchste Regel der Sittlichkeit nicht allein auch für seine höchste Regel anerkenne, sondern sie (vermöge seiner Unbedingtheit) aus innerer Nothwendigkeit, ohne irgend eine Ausnahme auch befolge — ergab sich hieraus schon als eine unmittelbare Folge, welche in der ferneren Bestimmung des sittlichen Verhältnisses dieses höchsten Wesens gegen uns, als sittliche Wesen, und seiner in diesem Verhältnisse gegründeten Erweisung gegen uns nun mit der vollkommensten Sicherheit uns leitet. Denn, indem wir einmal daß versichert sind, daß das höchste Wesen nach keiner andern, als nach der höchsten Regel der Sittlichkeit sich gegen uns erweisen könne, indem sind wir auch ohne alle Einrede höchst gewiß, daß dieses höchste Wesen dem allgemeinen Urtheile der Vernunft (dem Urtheile aller Vernünftigen, als Vernünftigen) gemäß sich gegen uns erweisen werde.

Die Identität (Einheit mit sich selbst), welche durch die höchste Regel der Sittlichkeit oder

durch

durch den kategorischen Imperativ geboten wird, kann da nemlich nicht vorhanden seyn, wo in Absicht eines und desselben Vorgestellten in Absicht einer und derselben Relation ein zwiefaches Wollen Statt findet. Anders z. B. wollen und verfügen, wenn man sich selbst als behandelndes Wesen, und anders wollen und verfügen wenn man sich selbst als behandeltes Wesen vorstellen würde, hieße, einen zwiefachen Willen, einen Widerspruch in sich selber zulassen, oder, gegen das höchste Gesetz der Sittlichkeit, die Identität in sich aufheben. Dasjenige vernünftige Wesen, welches nach der höchsten Regel der Sittlichkeit handeln will, muß sich in seiner Handlung lediglich durch die allgemeine Vernunft; (d. h. durch das Urtheil, welches die Vernunft als Vernunft in einem jeglichen Verhältnisse nach seiner Ueberzeugung fällen muß) bestimmen lassen, so daß es sicher und gewiß ist, kein Vernünftiger, mithin auch nicht der von ihm zu Behandelnde könne, als Vernünftiger, in seiner (des Handelnden) Stelle anders wollen, als es selber wolle und vollbringe. Dasjenige vernünftige Wesen, welches nach der höchsten Regel der Sittlichkeit ein anderes vernünftiges behandeln will, muß es nicht nur selber billigen, sondern auch selber wollen und ver-

lan-

langen, daß das von ihm behandelte im umgekehrten Verhältnisse (d. h. wenn es sich als das Behandelte, und das Behandelte als das Behandelnde betrachtet) in Rücksicht seiner (des wirklich handelnden, aber als den Behandelten sich nun Vorstellenden) dasselbe wolle, beschließe und verfüge, was es in dessen Rücksicht selber will, beschließet und verfüget.

Sollten sich demnach absolute Forderungen — d. h. Forderungen, welche nicht etwa die Neigung, sondern die von ihr unabhängige Vernunft selbst, (in welcherley Subjecte und in welcherley Verhältnisse sie sich auch finden möge) an das höchste Wesen, so wie an jedes andere vernünftige Wesen unumgänglich machen muß, und unter keinerley Bedingung wieder aufgeben kann; Forderungen also, welche in dem höchsten Wesen selbst, sofern es auch Vernunftwesen ist, als nothwendig gedacht werden müssen, wenn es in unsre Stelle, in das Verhältniß sich versetzte, in dem wir als Vernunftwesen uns gegen ihn befinden — in uns hören lassen; so würden diese unsere absoluten Forderungen zugleich die unverwerflichsten Versicherungen für uns seyn, daß sie das höchste Wesen auch unausbleiblich in Erfüllung bringen werde. Denn da die höchste Regel der Sittlichkeit

erfordert, daß der Wille des Vernünftig-Handelnden auch mit dem Urtheile übereinstimme, welches in dem Handelnden, wenn er sich selbst als den Behandelten sich vorstellet, Statt finden würde, oder, daß der Behandelnde in dem Behandelten sich selbst behandele, in dem Behandelten seine eigenen Anforderungen in Erfüllung bringe; so kann das höchste Wesen, sofern es diese höchste Regel der Sittlichkeit (als ein unbedingtes Vernunftwesen) aus Nothwendigkeit befolgt, auch keiner unsrer Anforderungen an ihn entgegen handeln, welche es in unsrer (der von ihm behandelten sittlichen oder vernünftigen Wesen) Stelle mit gleicher Nothwendigkeit und Unbedingtheit an sich selber richten müßte, mit welcher die Vernunft in uns, als Vernunft sie an ihn richtet — d. i. welche sich durch die Vernunft als absolute Forderungen ankünden *).

Die-

*) Eine Forderung, welche noch den Zweifel übrig ließe, daß sie vielleicht in irgend einem andern Vernunftwesen nicht vorhanden seyn, oder unter irgend einer Bedingung wieder aufgegeben werden könne — daß sie z. B. in dem höchsten Vernunftwesen nicht vorhanden seyn, oder aus einer unbekannten Rücksicht (etwa weil es ein unbedingtes Vernunftwesen sey) verworfen werden mögte —

eine

Dieses wäre nun das Resultat unserer bisherigen Bemühungen — an sich selbst schon interes-

eine solche Forderung, wie dringend sie auch heischen mögte, bliebe immer doch nur eine subjective Forderung der Neigung (der Natur), welche die Vernunft aus Gunst zwar unterstützen, nie aber für die ihrige, das heißt, für eine solche anerkennen kann, welche sie auch dann nicht aufzugeben fähig wäre, wenn sie auch nach der Neigung nicht mehr hören, sich in ein anderes Subject versetzen, oder sich blos durch sich selbst bestimmen lassen würde. Eine aus der Vernunft rein hervorgehende Forderung ist darum auch zugleich als solche absolut, oder nothwendig, weil, wie wir schon erinnert haben, die Vernunft als Vernunft aus Nothwendigkeit dieselbe bleiben muß. Weswegen denn auch eine solche aus der Vernunft hervorgehende Forderung in einem jeglichen Wesen als nothwendig vorhanden gedacht werden muß, in welchem (wie es auch übrigens geeigenschaftet sey) nur die Vernunft vorhanden ist; mithin auch in dem höchsten Wesen selbst als nothwendig gedacht werden muß, weil es, obgleich ohne subjective Bedingungen, (welche hier nichts ausmachen) doch als ein Vernunftwesen gedacht werden muß. Hieraus wird es erhellen, wie von uns angenommen werden müsse, das höchste Vernunftwesen sey der absoluten Forderungen der von

sant genug, um es erzielt zu haben, doch interessanter noch für uns als ein neuer sicherer Wegweiser in der erhabenen Region des Uebersinnlichen, in welcher wir, von ihm geleitet, so zuversichtlich als Erwartungsvoll nun weiter gehen können.

ihm behandelten sittlichen Wesen, als absoluter Forderungen sich gar wohl bewußt und könne also ihnen nicht entgegen handeln wollen, weil es zufolge der höchsten Regel der Sittlichkeit den zu behandelnden aus Nothwendigkeit also behandelt, wie es die, durch die Vernunft in ihm selbst repräsentirte absolute Forderung des zu behandelnden erheischet — das Absolute einer Vernunftforderung ist es nemlich, welches dieses anzunehmen uns ohne alle Widerrede auferleget.

Zwey-

Zweyter Theil.

Sechster Abschnitt.

Die Unsterblichkeit ist eine absolute Foderung sittlicher Wesen an den höchsten moralischen Urheber, und als solche moralisch gewiß.

Will man offenherzig zu Werke gehen, so wird man eingestehen müssen, daß alle, auf einem andern, als auf dem festen Boden der praktischen Vernunft aufgeführte Beweise für die Unsterblichkeit, mehr redende Wünsche, sie beweisen zu können, als Beweise selber seyen. Es ist selbst nicht einmal begreiflich, wie die spekulative Vernunft für sich allein auch nur darauf verfallen konnte, die Unsterblichkeit erweisen zu wolle , da weder in ihren Principien a priori, noch in der Erfahrung eine

eine Veranlassung dazu für sie entdecket werden kann. Von der praktischen Vernunft mußte sie ihr allererst als Gegenstand gegeben werden, ehe sie aus ihren Mitteln Beweise für sie aufzubringen sich bemühen konnte; an die praktische Vernunft müssen wir uns also auch jetzt wenden, wenn wir von der Realität derselben die vollkommenste Gewißheit haben wollen.

Unter den neueren Philosophen sind es besonders die Herren Professoren Kant und Jakob, welche die Unsterblichkeit der Seele aus rein praktischen Gründen zu erweisen suchten. Da wir im Folgenden aber gegen den einen oder andern Satz in ihrem Beweise uns erklären müssen; so wollen wir, um unsre Leser zu einem desto richtigern Urtheile über unsre Einrede zu veranlassen, den ganzen Beweiß jener achtungswürdigen Männer mit ihren eigenen Worten anführen.

Kantischer Beweiß für die Unsterblichkeit der Seele *).

„Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das nothwendige Object eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber

*) Siehe Kants Critik der prakt. Vernunft (zweyte Auflage 1792) Seite 219 u. 220.

aber ist die **völlige Angemessenheit** der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts. Sie muß also eben sowol möglich seyn, als ihr Object, weil sie in demselben Gebote dieses zu befördern enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist **Heiligkeit**, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseyns fähig ist. Da sie indessen gleichwol als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins **Unendliche** gehenden **Progressus** zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Principien der reinen praktischen Vernunft, nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Object unsers Willens anzunehmen.

Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins **Unendliche** fortdaurenden **Existenz** und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt,) möglich. Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen

Ge-

Gesetz verbunden, ein **Postulat** der reinen praktischen Vernunft."

So vollkommen wir nun darin mit dem großen Manne einverstanden sind, daß das moralische Gesetz eine völlige Angemessenheit unserer Gesinnungen zu seinem Gebote, unnachläßlich fordere; so wenig wir je gegen ihn behaupten mögten, daß irgend ein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt dieser Forderung des moralischen Gesetzes ganz Genüge leiste; so wenig können wir ihm zugestehen, daß es von keinem vernünftigen Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseyns geleistet werden könne, was das moralische Gesetz als unnachlässig von ihm fordert, oder, welches einerley ist, daß vom moralischen Gesetze als praktisch nothwendig gefordert werde, was praktisch unmöglich ist. Wir würden in denselben Widerspruch verfallen, welchen wir in dieser Kantischen Behauptung finden, wenn wir verlangen wollten, daß Kant sie uns erweisen mögte, da wir sie schlechterdings für unerweißlich halten, und zwar aus dem, unsern Lesern schon bekannten, Grunde für schlechthin unerweißlich halten müssen, weil, um sie zu erweisen, erwiesen werden müßte: daß es eine andere Vernunft sey, welche da gebietet, und eine andere, der da geboten werde — oder,

daß dieselbige Vernunft als eine andre sich erscheinen könne, indem sie sich als die gebietende, und als eine andere, indem sie sich als die vollstreckende betrachtet. Da aber gleichwol dieser unerweißliche Satz den Nerven jenes Beweises für die Unsterblichkeit der Seele enthalten soll; so ist mit diesem auch der ganze Kantische Beweiß als unstatthaft für uns verlohren.

Daß übrigens dieser von uns bestrittene Satz von der moralischen Bestimmung unserer Natur, nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortschritte zur völligen Angemessenheit mit dem Sittengesetze gelangen zu können, nicht blos in Rücksicht auf die gegenwärtige Ergänzung des Unvermögens der speculativen Vernunft, sondern auch in Ansehung der Religion den großen Nutzen habe, welchen Kant unmittelbar auf seinem obigen Beweiß (Seite 221) ihm zuerkennet; daß in Ermangelung desselben entweder das moralische Gesetz als nachsichtlich, (indulgent) und so unserer Behaglichkeit angemessen, verkünstelt und damit von seiner Heiligkeit gänzlich abgewürdigt — oder aber das unaufhörliche Streben zur pünktlichen und durchgängigen Befolgung eines strengen und unnachsichtlichen Vernunftgebots verhindert werde — — auch das ist wol so wenig ausgemacht,

macht, daß wir vielmehr behaupten mögten: das moralische Gesetz würde gerade dadurch seine ganze Kraft und Heiligkeit für uns verlieren, wenn es eine Vollkommenheit von uns verlangte, deren wir in keinem Zeitpunkte unsers Daseyns fähig wären, und, unser Streben nach einer völligen Angemessenheit unsers Willens zu demselben werde gerade in dem Augenblicke gänzlich aufhören, in welchem das Bewußtseyn: **du kannst es nimmer was du sollst!** eine sittliche Verzweifelung vollenden müßte. Nicht möglich machen wollen, was man selbst für unmöglich hält, ist doch wol immer konsequenter, als zu einem bekanntlich unerreichbaren Ziele auch nur Einen Schritt versuchen.

Des Herrn Professor Jakobs Beweiß für die Unsterblichkeit der Seele *).

„Wir sind uns des Sittengesetzes unmittelbar bewußt, sobald wir zum Bewußtseyn unsrer Selbst

*) Um sowohl dem Herrn Professor Jakob, als auch unsern Lesern genug zu thun, müßten wir sein ganzes, unter dem Titel „Beweiß für die Unsterblich-

Selbst gelangen. Dieses gebietet uns unbedingt, so zu handeln, daß jedes andere vernünftige Wesen in unsre Maxime mit einstimme, also auf die Natur aller moralischen Wesen zugleich Rücksicht zu nehmen und überhaupt alle moralische Wesen als absolute und letzte Zwecke zu behandeln, nichts zu thun, was ihrem vernünftigen Willen nothwendiger Weise widersprechen, oder ihre rechtmäßigen Zwecke vernichten oder hindern würde. Zu gleicher Zeit finden wir aber auch in unsrer Natur ein unvermeidliches Verlangen nach Glückseligkeit, und die Vernunft ist das einzige Mittel, welches uns mit Hülfe der Erfahrung lehren kann, wie dieses Verlangen am besten und sicher-

lichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht (2te Auflage) 1794" herausgekommenes Buch jetzt abschreiben, weil alles in demselben in einer mehreren oder minderen Beziehung mit dem Beweise selber steht Indeß werden wir auch weder ihm noch unsern Lesern zu wenig thun, wenn wir den von ihm selbst verfaßten raisonirenden Zusammenhang seiner, in dem genannten Buche enthaltenen, Gründe für die Unsterblichkeit — mit Hinweglassung einiger, den Beweiß selbst nicht verstärkender Zwischengedanken — unsern Lesern wörtlich mittheilen. (Siehe S. 212 und folg. im obengenannten Buche.)

sichersten befriedigt werden könne. Diese Begierde nach Glückseligkeit ist der menschlichen Natur wesentlich; kein Mensch kann auf diesen Zweck ganz Verzicht thun, und die Vernunft kann daher die Regeln welche auf deren Befriedigung abzielen, unmöglich mißbilligen. Wenn nun die theoretische Vernunft die Sittengesetze zugleich billigen, nicht bloß von ihrem Daseyn, oder von dem Bewußtseyn derselben überzeugt seyn soll, so muß sie auch überzeugt seyn, daß die sittlichen Wesen in dem Reiche der Dinge auch wirklich absolute oder letzte Zwecke sind. Denn sonst würde die praktische Vernunft einen Zweck gebieten, den die theoretische Vernunft für eine bloße Chimäre erkennen müßte, und die Vernunft würde also ihr eigenes Gesetz verwerfen und zugleich auch anerkennen. — — Ist aber eine moralische Ordnung der Dinge, ist die Natur um der sittlichen Wesen willen da; so ordnet sich auch alles, worin der Mensch von der Natur abhängt, zuletzt nach sittlichen Principien. Ist aber das letzte der Fall; so muß der Mensch auch unsterblich seyn. Denn erstlich kann er unter dieser Voraussetzung schon an sich betrachtet, als ein moralisches Wesen den Kräften der Natur nicht unterliegen; das Absolute kann nicht dem Relativen, das Unbedingte nicht dem Bedingten unter-

geord-

geordnet seyn, die Sache kann nicht die Person besiegen. Und zweytens ist in dem Menschen, wenn man annimmt, es ist nach dem Tode alles aus mit ihm, offenbar keine sittliche Ordnung beobachtet. Denn die Erfahrung lehret offenbar, daß die Beobachtung der Sittengesetze nicht die übrigen natürlichen und erlaubten Zwecke in dem Menschen hervorbringe, daß Glück und Unglück, so wie alle Weltbegebenheiten, nach ganz andern, als moralischen Gesetzen erfolgen. Nun ist es aber gewiß, daß unser Wohlbefinden oder die annehmlichkeit des Lebens ein Gut sey, wornach wir ein natürlich-nothwendiges Verlangen haben, und daß also unsere Glückseligkeit, und was mit ihr als Ursache zusammenhängt, zu unsern Zwecken gehört, welche die Vernunft billigen muß. Wenn nun unser Daseyn auf diese Welt eingeschränkt wäre, und doch die sittliche Ordnung in uns wirklich gemacht werden sollte; so müßte unser sittliches Betragen oder die Beobachtung der Pflicht, die physische Ursache seyn, welche jederzeit einen ihr proportionirlichen Theil der Glückseligkeit erzeugte, und Glück und Unglück müßte sich allemal nach der sittlichen Aufführung eines jeden richten. Die Pflichten müßten jederzeit die sichersten und einzigen Mittel eines angenehmen

Lebens seyn. Nun ist aber bekannt, daß die Beobachtung der Pflicht nicht immer ein angenehmes Leben und Glückseligkeit nach sich zieht und daß beydes nicht nothwendig, wie Ursache und Wirkung verknüpft ist. Wenn nun die Ordnung, welche man in der Welt als wirklich wahrnimmt, eine moralische heißen sollte; so würde man die moralischen Gesetze ganz verändern, und sie in bloße Glückseligkeitslehren verwandeln müssen, um nur seine Meinung bestätigt zu finden, d. h. man würde im Grunde alle Pflicht und Moralität verwerfen, aber dabey bloß diese Namen für ganz andere Sachen beybehalten. Es würde hie und da bloß die Materie der Pflicht noch vorgeschrieben werden, aber die Form, das eigentliche Wesen der Pflicht ginge ganz verlohren. Es giebt in der That keine Pflicht, deren Befolgung jederzeit und nothwendig mit einer so großen Lust verknüpft seyn sollte, die von keiner Unlust, der wir uns um ihrentwillen unterziehen müssen, übertroffen werden könnte, und wo eine Handlung, die ihr widerspricht, nicht in irgend einem besondern Falle, und in irgend einem besondern Subjecte, noch eine größre Lust gewähren könnte. So würden wir z. B. allemal eine Ausnahme machen müssen, wenn bey der Beobachtung einer Pflicht

Ge-

Gesundheit oder Leben in Gefahr geriethe, oder ihre Aufopferung gar mit Gewißheit vorausgesehen würde, wenn nur sonst nicht etwa die Furcht vor dem größeren Schmerze dergleichen Wagstücke nothwendig machte. Aber wenn auch wirklich die Materie der Pflicht allemal Glückseligkeit nach sich zöge; so würde der Bewegungsgrund der Lust allein schon die Pflicht aufheben. Denn das Wesen derselben besteht darin, daß sie die erste und höchste Ursache der Handlung werde, also auf nichts außer sich Rücksicht nehme. Was um des Vergnügens willen geschieht, geschieht nicht aus Pflicht. Diese will allein ihrer selbst willen befolgt seyn. Wir sollen der Pflicht getreu bleiben, wenn wir auch ganz gewiß wissen, daß für uns in der Welt das größte Unglück, Tod und Verderben damit verbunden seyn werde. Dies aber würde absurd seyn, wenn die Seele nach diesem Leben unterginge und dennoch dabey eine moralische Ordnung angenommen würde. Denn es sind zwey Zwecke in der menschlichen Natur, die beyde von der Vernunft als nothwendig erkannt werden, auf deren keinen sie also verzicht thun kann, und deren Erreichung sie auch selbst besorgen, wenigstens keinem derselben entgegen handeln soll. Der erste ist die unbedingte Befolgung ihrer eigenen Gesetze oder der Pflichten, der zweyte ist die

Glück-

Glückseligkeit. Wenn nun die Glückseligkeit von einem Dritten ganz allein besorgt würde, und die Vernunft gar keine Regeln für sie ersinnen und ausführen könnte; so könnten vielleicht die Pflichten für sich bestehen, die Vernunft führte ihre Pflichten aus und die Natur besorgte die Glückseligkeit. Aber so ist es nicht. Die Vernunft soll auch das Wohlbefinden der Menschen besorgen, soviel sie kann; sie muß also auch Regeln der Glückseligkeit machen und sie befolgen, und weil sie die Glückseligkeit als einen nothwendigen Zweck in der Natur erkennt, so könnte sie das für kein Sittengesetz halten, dessen Beobachtung den Menschen Unglück zuzöge. Nun kann aber offenbar der Fall oft eintreten, daß die Beobachtung dessen, was die praktische Vernunft als Pflicht vorschreibt einem glücklichen Leben in der Welt widerstreiten, indem uns die Pflichten gebieten, ihnen nicht bloß unsre Neigungen aufzuopfern, in deren Befriedigung bekanntlich ein großer Theil unsrer Glückseligkeit besteht, sondern sogar Gesundheit und Leben, als die Bedingungen aller zeitlichen Glückseligkeit ihnen nachzusetzen. Hier streiten also augenscheinlich zwey Zwecke mit einander, welche die Vernunft beyde für nothwendig erkennt, und welche sich nach der Voraussetzung einander bestim-

men

men müssen. Da nun dieses nicht ist; so muß sie entweder in die größte Ungewißheit und Verlegenheit gerathen, oder sie muß die Gesetze, welche so unbedingt gebieten, für falsch erklären. Dagegen aber sträubt sich die sittliche Vernunft unaufhörlich, als welche viel zu deutlich redet, als daß dergleichen Spekulationen sie verwirren sollten. Will also die Vernunft mit sich selbst einig bleiben, will sie die Sittengesetze in ihren Würden lassen und dabey die Möglichkeit einer sittlichen Ordnung retten; so muß sie annehmen, diese beyden nothwendigen Endzwecke werden irgend einmal so vereinigt werden, daß, es geschehe nun durch die Natur selbst, oder durch besondere göttliche Veranstaltung, der eine die Ursache des andern werde; daß also in der Natur eine solche Einrichtung Statt finden müsse, daß auch diejenigen Dinge, welche von unsrer Willkühr nicht abhängen, sich nach den Gesetzen der Vernunft richten, und der gerechten Erwartung derselben gemäß geschehe. Dieses aber ist völlig unmöglich, wenn man nicht annimmt, es sey noch außer der Ordnung der Dinge, welche wir durch die Erfahrung erkennen, eine andere, in welcher die Begebenheiten so eingerichtet sind, daß diese Tugend selbst diese Glückseligkeit auf eine idealische Art hervorbringe, oder

nach welcher einem jeden durch einen Dritten das zu Theil wird, was er durch seine Tugend verdient hat. Daß nun eine solche Erwartung ganz nichtig und ungereimt sey, wenn man das menschliche Daseyn auf dieses Leben einschränkt, ist durch die Erfahrung klar. Und es folgt also der zu erweisende Satz aus dem Vorhergehenden ganz augenscheinlich: daß es also nach der theoretischen Vernunft gar keine Pflichten geben könne, wenn man die Unsterblichkeit der Seele leugnet und sie für unnatürlich und unmöglich ausgiebt; und da wir doch innerlich genöthigt sind Pflichten zuzugeben, und mit dem Bewußtseyn der Pflicht der Glaube an eine sittliche Ordnung, mit diesem aber der Glaube an die Unsterblichkeit innigst verknüpft ist; da auch kein Grund da ist, diesen Glauben wankend zu machen, auch nimmermehr weder praktischer noch theoretischer Seits einer gefunden werden kann; so ist es vernünftig, dem Zeugnisse unsrer praktischen Vernunft zu trauen, auf dasselbe eine sittliche Ordnung und mit ihr die Unsterblichkeit der Seele für wahr zu halten.„

Vielleicht sind wir es nicht allein, da die versichern können, mit den offensten Sinnen dem Herrn

Profes=

Professor Jakob auf dem ganzen Wege seines Beweises gefolgt zu seyn, und gleichwol, der vermißten Ueberzeugung wegen, fürchten müssen, die Hauptgesichtspunkte auf demselben nicht genau genug bemerkt zu haben.

Soviel wie wir vernahmen war es der aus der praktischen Vernunft hergeleitete Satz „es muß eine sittliche Ordnung der Dinge, nach welcher alle moralische Wesen als absolute und letzte Zwecke betrachtet und behandelt werden, als nothwendig von uns angenommen werden" auf welchen Herr Jakob die Unsterblichkeit der Seele zu begründen suchte, indem er schloß:

Wo eine sittliche Ordnung der Dinge, wie sie die praktische Vernunft verheisset, ist

1) da kann der Mensch, als ein moralisches Wesen, schon an sich den Kräften der Natur nicht unterliegen.

2) Da müssen die nothwendigen Zwecke der Vernunft unausbleiblich realisiret werden.

a) Die Glückseligkeit ist aber, wie die Sittlichkeit ein nothwendiger Zweck, welchen die Vernunft nicht nur zu billigen, sondern auch selbst zu realisiren sich genöthigt sieht.

b) Da nun zufolge der Erfahrung die Glückseligkeit mit der Ausübung des moralischen

Gesetzes (mit der Sittlichkeit) in diesem Leben oft unvereinbar ist;

c) So muß ein künftiges Leben, in welchem Sittlichkeit und Glückseligkeit mit einander harmoniren, so nothwendig Statt finden, als beyde die nothwendigen Zwecke der Vernunft ausmachen.

Was nun den ersten Schluß des Herrn Jakob anbetrift, daß nemlich da, wo eine sittliche Ordnung, wie sie die praktische Vernunft uns glauben heißet, Statt finde, auch der Mensch als sittliches Wesen den Kräften der Natur nicht unterliegen könne; so können wir ihm, dünkt uns, solchen wörtlich zugeben, ohne uns eben durch denselben wegen eines jeden Zweifels gegen unsere Unsterblichkeit beruhigter zu fühlen. Wir sind uns allerdings bewußt, daß wir als sittliche Wesen, die den höchsten Zweck ihres Daseyns in diesem ihrem Daseyn selber haben, die absoluten Wesen in der Reihe aller Dinge, mithin nicht der Natur, als einem zufälligen und unsittlichen Etwas, unterworfen seyen. Es wäre sicher die empörendste Verletzung einer sittlichen Ordnung, die schreiendste Mißhandlung, wenn die Natur über unserm sittlichen Ich den Meister spielen und ihre Siege über uns durch eine eigenmächtige Ver-

nich-

nichtung unsers Daseyns krönen sollte. Nein! so soll's nicht seyn! Ob's aber nicht dessen ohngeachtet doch so seyn könne, oder gar seyn werde? das erhellet aus diesem Sollen wenigstens noch nicht, es sey ein Dritter denn zuvor erwiesen, der die Idee der praktischen Vernunft von einer sittlichen Ordnung aus Nothwendigkeit realisire; welchen Dritten aber eben sowol, wie die auf ihm beruhende Realität einer sittlichen Ordnung Herr Jakob gerade dadurch selbst am gründlichsten geleugnet haben würde, wenn er's erwiesen hätte, was er für ausgemacht uns giebt, daß, nemlich, in dem Menschen offenbar keine sittliche Ordnung beobachtet sey, wenn man annehme, es sey nach dem Tode alles aus mit ihm.

Doch auch angenommen, was Herr Jakob bald vorauszusetzen, bald wiederum zurück zu nehmen scheinet, angenommen, eine sittliche Ordnung der Dinge, nach welcher alle moralische Wesen als absolute und letzte Zwecke betrachtet und behandelt werden, sey ganz außer allen Zweifel; angenommen, daß wir in Folge dieser sittlichen Ordnung der Natur nie unterliegen, durch Naturkräfte nicht vernichtet werden dürften — sind wir denn damit ohne weiteres schon vor dem Aufhören unsers Daseyns sicher? Können wir nicht durch dasselbe

selbe anderweitige Princip einst wieder aufhören, durch welches wir entstanden sind? Wäre dieser Fall etwa auch gegen die vorausgesetzte sittliche Ordnung? Wäre es überhaupt mehr gegen die vorausgesetzte sittliche Ordnung? mehr gegen die Würde unsers sittlichen absoluten Ichs, daß es einst wieder ende, als — daß es einst einen Anfang nahm? ihr widersprechender, daß es nicht immer ist, als — daß es nicht immer war? Wenn alles, worin der Mensch von der Natur abhängt, sich nach sittlichen Principien ordnet, so ist, sagt Herr Jakob, die sittliche Ordnung in Rücksicht des Menschen realisirt *); woraus nun zwar erhellet, daß das Daseyn sittlicher Naturwesen (des Menschen) die Bedingung der Realität dieser sittlichen Ordnung ausmache, aber keinesweges, daß die Realität dieser sittlichen Ordnung das Daseyn oder die Fortdauer sittlicher Naturwe-

turwe-

*) Man bemerke hier, wie enge Herr Jakob den Begriff von einer sittlichen Ordnung gefasset habe, damit man, wenn wir in der Folge die Unsterblichkeit der Seele aus der Realität absoluter Forderungen sittlicher Wesen, welche ebenfalls mit der Realität einer sittlichen Ordnung — soferne wir sie in der weiteren Bedeutung nehmen — steht und fällt, uns nicht den Vorwurf mache, uns um Worte nur gezankt zu haben.

turwesen darum wiederum bedinge oder nothwendig mache.

„Aber, sagt Herr Jakob nun in seinem zweyten Satze: eben weil aus dem Daseyn sittlicher Wesen eine sittliche Ordnung hervorgehen soll, eben daraus folgere ich, daß das Daseyn sittlicher Wesen (der Menschen) mit dem Tode noch nicht zu Ende seyn könne, weil bis an den Tod des Menschen jene sittliche Ordnung an den Menschen noch nicht bemerkbar ist und erweißlich nicht beobachtet wird. Denn, wo eine sittliche Ordnung Statt finden soll, da müssen die nothwendigen Zwecke der Vernunft unausbleiblich realisirt werden. Ein solcher nothwendiger Zweck der Vernunft ist aber, ausser der Sittlichkeit, auch die Glückseligkeit. Da nun zufolge der Erfahrung die Glückseligkeit oft mit der Ausübung des moralischen Gesetzes (mit der Sittlichkeit, als dem zweyten nothwendigen Zwecke der Vernunft) in diesem Leben unvereinbar ist; so muß ein künftiges Leben so gewiß noch für uns eintreten, als eine sittliche Ordnung aus unserm Daseyn hervorgehen soll.“

Nehmen wir die Zweydeutigkeit, welche in den hier gebrauchten Begriffen, Vernunft und Glückseligkeit, enthalten ist, hinweg, so werden wir auch diesem Beweise des Herrn Jakobs seinen

nen ganzen Schein von Wahrheit abgenommen haben.

Je nachdem hier unter **Vernunft** die theoretische oder die praktische Vernunft, und unter **Glückseligkeit** die sinnliche oder die moralische Glückseligkeit gemeinet wird, je nachdem ergeben sich aus jenem Einen folgende halb wahre und halb falsche Sätze:

1) Sinnliche Glückseligkeit ist ein nothwendiger Zweck der theoretischen Vernunft.

Ist es uns erlaubt den Ausdruck **nothwendig** nach der Voraussetzung, daß nur von einer Naturnothwendigkeit (von einer Nothwendigkeit, wie sie uns die Neigungen auferlegen im Gegensatze einer absoluten) die Rede sey, hier einzuschränken; so haben wir bey diesem Satze selbst nichts zu erinnern, sondern nur noch zu bemerken: daß es, eben weil nur die **theoretische** und nicht die **praktische** Vernunft jene sinnliche Glückseligkeit zu ihrem Zwecke hat, auch keinen Verstoß gegen die sittliche Ordnung ausmachen könne, wenn dieser Zweck ja nicht erreichet werden sollte, daß vielmehr gerade dadurch die sittliche Ordnung sich behaupte und verherrliche, wenn jene sinnliche Glückseligkeit als Zweck der **Neigungen** und daher auch als Zweck der **theoretischen** Vernunft im

etwas

etwanigen Widerstreite mit den Forderungen des moralischen Gesetzes (des Gesetzes der praktischen Vernunft) hintangesetzet wird.

2) Moralische Glückseligkeit ist ein nothwendiger Zweck der theoretischen Vernunft.

Dieses hat Herr Jakob offenbar nicht sagen wollen, weil er dadurch den vorgegebenen Widerspruch zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, oder zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft am wenigsten erweisen konnte.

3) Sinnliche Glückseligkeit ist ein nothwendiger Zweck der praktischen Vernunft.

In diesem Satze glauben wir den Sinn des Herrn Jakob am wenigsten verfehlt zu haben, da er es in Verbindung mit dem andern (daß nemlich die Glückseligkeit oft mit der Ausübung des moralischen Gesetzes unvereinbar sey) vor allen ist, auf dem sich der beabsichtete Schluß auf ein künftiges Leben am natürlichsten errichten lässet. Nur Schade, daß gerade er es ist, den wir am wenigsten mit unterschreiben mögten.

Schon in der dritten Anmerkung zum ersten Satze des zweyten Abschnitts (Seite 37. 38) haben wir mit mehrerem erinnert, daß die sinnliche Glückseligkeit nicht unbedingt, als sinnliche Glückseligkeit, sondern lediglich nur in sofern vom morali-

schen

schen Gesetze gewollt und gefordert werden könne, in sofern sie die Bedingung des Subjects nun einmal ausmache, dessen Uebereinstimmung zur objectiven (reinen) Vernunft die Beschaffenheit des Vernunftvermögens durch das moralische Gesetz allein gebietet. Sinnliche Glückseligkeit ist die Summe befriedigter Bedürfnisse der sinnlichen Natur in uns durch die physische Natur, und in soferne unser höchster Zweck in soferne wir blos als Naturwesen uns betrachten — das heißt höchster Zweck der Vernuuft soferne sie uns Menschen blos als Naturwesen nimmt — also der theoretischen Vernunft. Sie fragte diesen Zweck der Neigung ab, und studirte in dem Laufe der Erfahrung die Gesetze der Natur, um desto sicherer die Neigungen berathen und ihren Zweck befördern zu können. Wäre nun der Mensch blos als Naturwesen zu betrachten; so bliebe die sinnliche Glückseligkeit allerdings sein höchster Zweck, und die theoretische Vernunft (wenn wir sie anders uns in diesem Falle noch als Vormünderin des Menschen denken dürften) würde mit der praktischen in einen offenbaren Widerspruch gerathen, wenn sie — die praktische Vernunft — auf Kosten dieses seines höchsten Zwecks ihm einen andern heterogenen zu verfolgen auflegen wollte. Aber er ist auch nicht allein

Natur- oder Sinnenwesen, sondern auch zugleich Vernunftwesen; wodurch er nicht nur des Vermögens der Freiheit sondern auch des absoluten Gesetzes sich bewußt wurde: die sinnliche Natur in ihm mit ihrem Zwecke, der sittlichen Vernunft zu unterordnen, um deren absoluten Zweck: Einheit mit sich selber, zu erreichen. So lange der Zweck der Neigungen (sinnliche Glückseligkeit) dem absoluten Zwecke der sittlichen oder praktischen Vernunft (der Sittlichkeit) entspricht, so lange kann die praktische Vernunft ihn nicht verwerfen, sondern muß vielmehr, als eine ihrem Gebote angemessene Bedingung des Subjects, dessen Einhelligkeit sie will, ihn billigen und wollen; sobald hingegen jener Zweck der Neigungen dem ihrigen entgegen ist, so daß von beyden der Eine nur mit Hintansetzung des andern ausgeführet werden kann, sobald kann auch die praktische Vernunft ihn nicht mehr wollen, vielmehr muß sie in diesem Falle mit dem ihr eignen Ernste einer unabänderlichen Nothwendigkeit den Neigungen auflegen für dasmal ihren Zweck als unstatthaft zurückzunehmen.

Was hierin einen Widerspruch der Zwecke in dem Menschen finden könnte, ist wol am wenigsten die theoretische Vernunft, die, sowol von dem absoluten Zwecke der praktischen Vernunft, auf

der einen, als auch von dem (durch die sinnliche Natur) bedingten Zwecke der Neigungen, auf der andern Seite unterrichtet, selbst als Sachwalterin der letzteren nicht leugnen kann: daß die sinnliche Natur der übersinnlichen, der bedingte Zweck dem unbedingten natürlich weichen müsse, und daß in einem und demselben Vernunft- und Sinnen-Wesen der Zweck der Neigungen desselben aufhöre wahrer Zweck zu seyn, sobald er mit dem absoluten Zwecke der (praktischen) Vernunft in ihm nicht mehr vollkommen harmonire.

Hat dieses, wie wir glauben, seine volle Richtigkeit, so folgt: daß die sinnliche Glückseligkeit nicht ein so nothwendiger Zweck der praktischen Vernunft sey, wie die Sittlichkeit es ist, ja daß sie gar nicht mehr als Zweck der praktischen Vernunft betrachtet werden könne, wo sie mit dem Gebote derselben unvereinbar ist; daß also auch aus diesem Grunde keine eigentliche Collision ihrer Zwecke die Vernunft verlegen machen, mit sich selbst entzweien, oder sie in ihrem Glauben an eine sittliche Ordnung irre machen könne, wenn auch (wogegen überdem sich noch viel sagen läßt *)) die Pflicht von uns verlangen sollte, nicht

blos

*) Man lese unsre Anmerkung zum zweiten Satze im zweiten Abschnitte S. 48 u. f. vorzüglich aber die gewiß

blos unsre Neigungen, sondern auch sogar Gesundheit und Leben, als Bedingung aller zeitlichen Glückseligkeit, ihr aufzuopfern.

Und hiemit fällt nun auch zugleich, wie man von selbst bemerken wird, der ganze Grund hinweg, auf dem Herr Jakob seinen Beweiß für die Unsterblichkeit der Seele festgestellt zu haben glaubte. Da nemlich selbst die Aufopferung der sinnlichen Glückseligkeit, soferne diese mit der Ausübung des moralischen Gesetzes unvereinbar ist, der sittlichen Ordnung nicht nur nicht widerspricht — indem die theoretische wie die praktische Vernunft diese Aufopferung in diesem Falle gebieten muß — sondern sie vielmehr nur um so lauter ankündigt und bebestätigt; so darf die postulirte sittliche Ordnung wol nicht erst noch von einem künftigen Leben realisirt werden. — Wir sehen überhaupt nicht ein, wie uns vor einem künftigen Leben nach dem Tode die für die Pflicht hier aufgeopferte sinnliche — zum

wiß noch nicht entkräfteten Einwendungen des scharfsinnigen Verfassers des „Versuchs einer Prüfung des vom Herrn Jakob angestellten Beweises für die Unsterblichkeit der Seele" (Leipz. 1793) Seite 75-80 und besonders Seite 87 u. folg.

zum Theil so grobsinnliche — Glückseligkeit zurückgegeben werden könne, wie sie zurückgegeben werden müßte, wenn sie als nicht aufgeopfert einst angesehen werden sollte. Soll etwa dieses Leibes Leben noch einmal begonnen werden?

Doch Herr Jakob kann auch haben sagen wollen, daß die hier vermißte sittliche Ordnung von dem künftigen Leben dadurch Realität erhalte, wenn es dem Tugendhaften nach dem Tode durch eine moralische Glückseligkeit das wiederum ersetze, was er an sinnlicher Glückseligkeit auf dem Wege seiner Pflicht hier eingebüßet habe. Sein obiger Satz „Glückseligkeit ist ein nothwendiger Zweck der Vernunft" kann nemlich auch noch den Sinn haben:

4) Moralische Glückseligkeit ist ein nothwendiger Zweck der praktischen Vernunft.

Wir schmeicheln uns in unsrer zweyten Anmerkung zum ersten Satze des zweyten Abschnitts mit aller Gründlichkeit bewiesen zu haben, daß Sittlichkeit und moralische Glückseligkeit in Eins zusammen falle, so daß da, wo die eine Statt findet, auch die andre eben damit schon vorhanden sey. So überzeugt wir also sind, daß die Sittlichkeit ein nothwendiger und absoluter Zweck der prakti-

praktischen Vernunft ausmache, so überzeugt sind wir damit nun auch, daß die moralische Glückseligkeit ein nothwendiger und absoluter Zweck derselben sey. Was aber hieraus wieder folgt ist wol so wenig innerer Widerspruch zwischen diesen beyden Zwecken (wenn Sittlichkeit und moralische Glückseligkeit nun anders noch als zwey verschiedene Zwecke angesehen werden dürfen) daß er vielmehr selbst ohne Widerspruch uns nicht mehr denkbar bleibt; und also auch von dieser Seite so wenig Einrede gegen eine sittliche Ordnung, daß sie vielmehr am herrlichsten daraus hervorzugehen scheint. Denn (wie es Herr Jakob erst von einer künftigen andern Ordnung der Dinge sich verspricht) in diesem Sinne bringt die Tugend selbst die Glückseligkeit auf eine idealische Art hervor; unser sittliches Betragen oder die Beobachtung der Pflicht, ist die Ursache selbst, welche jederzeit einen ihr so vollkommen proportionirlichen Theil der Glückseligkeit erzeugt, daß man mit aller Sicherheit von dem Grade der Sittlichkeit eines moralischen Subjects auf den Grad der moralischen Glückseligkeit desselben, und von diesem — (wenn es nemlich außer uns ihn auszumessen möglich wäre) wiederum auf jenen schließen kann.

Da wir also den vorgeblichen Widerspruch zwischen der Glückseligkeit (es sey die sinnliche oder die moralische darunter verstanden) und zwischen der Beobachtung der Pflicht oder der Sittlichkeit auf eine jede Weise leugnen, und damit auch den auf diesen angeblichen Widerspruch gegründeten Schluß „die von der praktischen Vernunft geheischte sittliche Ordnung könne also in diesem Leben noch nicht für real gehalten werden" ganz verwerfen müssen; so sehen wir uns hiemit auch genöthiget, den Beweiß des Herrn Jakobs für die Unsterblichkeit der Seele, insoferne er von diesen nichtigen Gründen seine Gültigkeit erhalten sollte, ihm als ungültig wiederum zurückzugeben.

Eingedenk, daß man vielleicht für diese unsere Zurücksetzung der beyden wichtigsten praktischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele nun um so weniger uns bey der Prüfung unsers eigenen Beweises schonen werde, wollen wir ihn selbst erst noch einmal beleuchten, ehe wir ihn für den besseren vor jenen auszugeben wagen.

Wir sehen, seine ganze Gültigkeit hängt von der Entscheidung jener Frage ab, ob die Forderung sittli-

licher Wesen an den höchsten moralischen Urheber: sie nicht zu vernichten! sich zu einer absoluten Forderung, d. i. zu einer solchen eigne, welche die Vernunft als Vernunft, in einem jeglichen Subjecte an das höchste Vernunftwesen unumgänglich richten müsse? Ob es uns denkbar sey, daß irgend ein vernünftiges Wesen, welches zum Bewußtseyn seiner Existenz, und seiner, den sicheren Genuß der höchsten, d. i. der moralischen Glückseligkeit von ihm selber abhängig machenden, Freiheit schon gelangte, eine ewige Vernichtung für sich wollen — mit andern Worten, sich gegen sich selbst erklären, sich selber hassen, sein eignes Ich nicht wollen könne? Man erinnere uns daran nicht, daß schon so viele, welche wahrscheinlich auch nicht die dunkelste Ahnung von einer Fortdauer nach dem Tode hatten, mit aller Ruhe sich dem Tode hingaben, und daß selbst solche Selbstmörder, die in ihrem Tode einen ewigen Vernichter ihres ganzen Daseyns vor sich sahen, mit kalter Ueberlegung diesen wählten und dem Leben vorzogen. Denn, wissen wir, ob das, was bey dem einen ruhige, und bey dem andern entschlossene Aufgebung des ganzen Daseyns schien, nicht entweder eine blos weisliche, nach manchen innerem Widerspruche erst zu Stande gebrachte

Fügung in den Willen einer traurigen Nothwendigkeit, oder aber nur feige Ausführung des bittern Rathes der, an ihrer Befriedigung verzweifelnden Neigung war? Wissen wir gewiß, daß beyde indem sie sterben mußten oder sterben wollten, selbst den Wunsch, noch fortleben zu können, aufgegeben hatten? Ueberdem dürfen Beyspiele der Erfahrung hier nicht einreden, weil sie Beyspiele — der Erfahrung sind, welche auch mit dem möglichsten Aufwande täglicher Erscheinungen doch da als Lügnerin besteht, wo nur ein einziger Ausspruch der reinen Vernunft sich gegen sie erklärt. Ist etwa schon durch die, in der Erfahrung gegebene allgemeine Nichtbefolgung des moralischen Gesetzes die absolute Forderung desselben hinweggeleugnet und verdächtig worden? — Sie wird von der Vernunft als aus ihr rein hervorgehend in uns angekündet, wie sollt' es eines weitern Zeugnisses noch bedürfen? Sollte also die Vernunft, indem sie in die Stelle eines jeglichen Bedingten, selbst (in soferne es ihr möglich ist) in die Stelle des höchsten, unbedingten Vernunftwesens sich versetzt, von einem jeglichen andern Vernunftwesen, welchem etwa das Vermögen, ihre Persönlichkeit zu vernichten gegeben wäre, fordern müssen, daß es sie nicht vernichte; so

hätte

hätte sie hiemit zugleich schon dieser Forderung den gültigsten Charakter des Absoluten oder Allgemeinen aufgedrückt; so glaubten wir, und müßten glauben, daß sie in einem jeglichen vernünftigen Wesen in der That vorhanden sey und wenn auch alle geradezu sie leugnen sollten.

Daß die Vernunft, in die Stelle eines jeglichen Vernunftwesens sich gedacht, diese Forderung nun an ein jegliches Vernunftwesen, welches eine sie vernichtende Gewalt besäße, wirklich richten müsse, ist dadurch schon allein für uns gewiß, daß es sich als ein Factum in uns ankündet. In welcherley Vernunftwesen die Vernunft in uns sich auch hinein denken, oder welches Vernunftwesen sie auch in ihre Stelle setzen mag — sie kanns nicht wollen, daß man ihre Existenz vernichte; sie muß es unbedingt von einem jeglichen als unnachläßlich fordern, daß man ihr Ich im Daseyn lasse. In welchem Wesen sie sich diese Forderung nicht denken könnte, in dem hätte sie auch aufgehört Vernunft zu denken.

Fragt man, warum daß dies so sey? so antworten wir, weil die Vernunft, die sich selbst als das Herrlichste erscheinet und ihren höchsten Zweck bloß in sich selber findet, mit sich selbst zerfallen, sich selber widersprechen würde, wenn sie zugleich

ihr eignes Daseyn wieder aufgeben wollte. In diesem Falle müßte dieselbige Vernunft eine andere, als die sich selbst beurtheilende, und eine andere, als die wollende seyn, welches an sich widersinnig und unmöglich ist.

Hiemit wäre denn die Frage, ob die Forderung sittlicher (vernünftiger) Wesen an den höchsten moralischen Urheber, die Forderung „sie nicht zu vernichten vielmehr ihr Daseyn zu erhalten" sich als absolute Forderung ergebe? schon für jedermann bejahet worden; und so fürchten wir nicht mehr, daß unser, auf diesem bejahenden Ausspruch der Vernunft sich gründenden Beweiß für die Unsterblichkeit der Seele, wie wir in seiner Vollständigkeit ihn jetzt der öffentlichen Prüfung übergeben wollen, als unbefriedigend oder ungültig noch verworfen werden könne.

Es ist dem höchsten moralischen Urheber, als unbedingtem Vernunftwesen, schlechterdings unmöglich gegen die höchste Regel der Vernunft ein zwiefaches sich widersprechendes Wollen in sich zuzulassen, anders zu wollen, wenn er sich als den Behandelnden und anders zu wollen wenn er sich selbst als den Zubehandelnden sich vorstellen

wür-

würde; vielmehr muß er in Rücksicht eines jeden zu behandelnden Vernunftwesens dieselbe Anforderung an ihn in Erfüllung bringen, welche er in des zu behandelnden vernünftigen Wesens Stelle unnachläßlich an sich selber richten würde. Nun aber ist jene Forderung sittlicher Wesen an ihn (als die Bedingung ihres Daseyns,) die Forderung: daß er sie nicht vernichte, vielmehr in ihrer Existenz sie ewig forterhalte, so geeignet, so absolute Forderung der Vernunft als Vernunft, daß er in dieser sittlichen Wesen Stelle, als vernünftiges Wesen, sie unumgänglich selber an sich richten muß. Mithin ist die Vernichtung irgend eines sittlichen Wesens, als etwas das ihm selber widerspricht, ihm schlechterdings unmöglich; er muß ihr Daseyn wollen und so lange forterhalten, so lange er als Selbstvernünftiger sein eignes Daseyn wollen muß — d. i. er muß Unsterblichkeit für sie bewirken.

Siebenter Abschnitt.

Nähere Bestimmung des Begriffs von Unsterblichkeit, als Einleitung in die Lehre von unserm Zustande nach dem Tode.

Wie man von Unsterblichkeit als von einem vorhandenen Vernunftbegriffe reden, sie fordern und dabey gleichwol behaupten könne, daß sich von ihr nichts mit Gewißheit aussagen und bestimmen lasse, das werden diejenigen uns schwerlich selbst verständlichen, welche solcherley Inkonsequenzen sich zu Schulden kommen lassen. Wir sollten meinen, daß, wer da etwas fordere, auch wissen müsse, was er fordere; daß also auch die Vernunft sich selbst das zu erklären oder zu bestimmen wissen müsse, was sie mit der Unsterblichkeit — wovon sie die Idee bloß aus sich selber nahm — so unbedingter Weise fordert und daher mit aller Zuversicht erwartet. Lassen wir sie also, ohne sie der Selbstvermessenheit zeihen zu wollen, selbst näher

näher uns bestimmen, was ihr Begriff von Unsterblichkeit, in sofern er ihrer absoluten Forderung entsprechen soll, enthalte.

Man wird gar leicht bemerken, daß es nicht sowol eine objective als vielmehr eine subjective Fortdauer sey, welche das vernünftige Wesen von seinem moralischen Urheber fordert — mit andern Worten, daß es nicht sowol fordere, daß man jederzeit von ihm aussagen könne: es sey vorhanden, sondern, daß es sich selber immerfort im Daseyn wisse, sein Ich als dieselbige Person selbst immer anschaue und erkenne. Woraus denn folget, daß alles dasjenige, was das Bewußtseyn seiner Selbstheit oder Persönlichkeit wesentlich bedinge d. i. alles dasjenige, worohne das vernünftige Subject sich nicht mehr für dasselbige, für dieselbe Person, die es weiland war, halten und erkennen könnte, den Begriff von Unsterblichkeit — wie sie der Gegenstand einer absoluten Forderung aller sittlichen Wesen ist — begränze und erschöpfe. Nichts mehr aber auch nichts weniger als dieses ist in dem Vernunftbegriffe „Unsterblichkeit" enthalten, nichts mehr aber auch nichts weniger als dieses wird von einem jeglichen Vernunftwesen von seinem sittlichen Urheber schlechthin, unbedingt oder absolut gefordert oder erwartet.

Achter

Achter Abschnitt.

Von unserm Zustande nach dem Tode.

Wenn wir nun gleich, um bestimmter zu erfahren, wie unser Zustand nach dem Tode beschaffen seyn werde, die Bedingungen des Bewußtseyns unsrer Selbstheit oder Persönlichkeit uns von der theoretischen Vernunft zergliedern lassen müssen; so wird man doch bald inne werden, daß auch die aus diesem theoretischen Geschäfte mittelbar hervorgehende Erwartungen darum nicht minder praktisch seyen, als wenn sie unmittelbar aus praktischen Principien hervorgegangen wären. Würden wir das, was die theoretische Vernunft für eine wesentliche Bedingung des Bewußtseyns unsrer Identität erkennet, darum auch von unserm Zustande nach dem Tode uns versprechen, weil es etwa die theoretische Vernunft, nach einer darüber angestellten Reflexion für etwas ausgiebt, was

was seiner Natur nach nicht vernichtet werden könne; so würde unsere Erwartung allerdings blos theoretisch und damit auch eben so zweideutig, als das ihr zum Grunde liegende (theoretische) Urtheil seyn. So aber ist's auch nicht. Nicht wegen einer etwanigen theoretischen Einsicht in die Natur derselben erwarten wir die Fortdauer aller wesentlichen Bedingungen des Bewußtseyns unsrer Persönlichkeit, sondern deswegen, weil sie mit einer absoluten Gültigkeit (praktisch) gefordert wird; wir sind ihrer a priori schon gewiß, welches Urtheil auch die theoretische Vernunft darüber fällen möge. Die theoretische Vernunft tritt gleichsam nur als Dollmetscherin in den Dienst der praktischen, um mit Vorbeygehung ihres eigenen, hier nicht verlangten, weiteren Urtheils nur zu referiren, welches sie für eine wesentliche Bedingung des Bewußtseyns unsrer Persönlichkeit erkenne! Sind wir nur dann gewiß, daß sie richtig beobachtet und ehrlich referiret habe, so sind wir damit praktisch auch gewiß, daß die von der theoretischen Vernunft erkannten und uns aufgezählten wesentlichen Bedingungen jenes Bewußtseyns nimmer wieder aufhören können. So offenbar nun aber auch unter dieser Voraussetzung unsere, auf die theoretische Bestimmung dessen, was wesentliche Bedingung

des Bewußtseyns unsrer Persönlichkeit oder Selbstheit sey, gegründete Ueberzeugung praktische Gewißheit hat, so wenig läßt sichs doch auch übersehen, daß gleichwol diese Ueberzeugung nur subjectiv-praktisch bleibe, eben weil sie nun auf eine Aussage der theoretischen Vernunft beruht, welche nie ein allgemein gültiges (absolutes) sondern nur ein durch die Beschaffenheit ihres Erkenntnißvermögens bedingtes Urtheil in sich fassen kann. Wir werden also niemals sagen können, diese oder jene erkannte Bedingung des Bewußtseyns unsrer Personalität ist eine absolute Bedingung desselben, so daß ein jegliches Vernunftwesen, wie dessen subjective Beschaffenheit auch seyn möge, sie dafür erkennen muß, sondern vielmehr sagen müssen: nach der Beschaffenheit und den Principien unsers (menschlichen) Erkenntnißvermögens sind wir genöthiget, dieses oder jenes als etwas anzusehen, worohne das Bewußtseyn unserer Persönlichkeit nach unserm Urtheile verlohren gehen müßte; wobey sichtbar nur eine subjective (aber doch auch — wegen ihrer Beziehung auf den allgemeinen praktischen Satz „eine jegliche wesentliche Bedingung des Bewußtseyns der Persönlichkeit sittlicher Wesen dauert endlos fort" — zugleich praktische) Ueberzeugung von der Beschaffenheit

unsers

unsers Zustandes nach dem Tode Statt finden kann.

Diese zwiefache, unsrer beabsichteten theoretisch-praktischen Untersuchung über unsern Zustand nach dem Tode vorgehende, Bemerkung wird einerseits vor dem Verdachte, als ob wir ohne alle praktische Autorität in dem übersinnlichen Gebiete der Unsterblichkeit zu bestimmen wagten, uns genugsam schützen, andrerseits uns aber auch die Vorsichtsregel geben, den theoretischen Aussagen nicht blindlings zu vertrauen, sondern dann erst unsern Glauben ihnen beyzumessen, wenn sie durch möglichst allgemeine Zeugnisse der Erfahrung sich bestätigen.

Als wesentliche Bedingungen des Bewußtseyns unsrer Persönlichkeit, deren unendliche Fortdauer also aus praktischen Gründen von uns geglaubt werden muß, ergeben sich:

a. Das sittliche Vermögen der Freiheit unsers Willens.

In dem sittlichen Vermögen der Freiheit unsers Willens erkennt die theoretische Vernunft nicht allein den erhabensten sondern auch den wesentlichsten Charakter unsrer inneren Person. So tief sie

diese nur ergründen konnte — immer fand sie das sittliche Vermögen der Freiheit (das Vermögen, mit der vollkommensten Unabhängigkeit von allem außer ihr, lediglich sich durch sich selber zu bestimmen) so inniglich mit ihr verbunden, daß sie nach ihren Principien diese unsere Person für eine andre halten müßte, so bald nur dies Vermögen in ihr aufgehoben würde. Daß wir uns in uns selber finden, uns selbst noch kennen, uns für dasselbe Ich, was gegenwärtig in uns wahrgenommen wird, und, seyd wir dachten, in uns wahrgenommen wurde, auch dann noch halten könnten, wenn das Vermögen unsrer Freiheit aus uns hinweggenommen wäre (wenn es in unserm Thun und Lassen nicht mehr auf uns selbst beruhete, welches wir von Beyden wollten, sondern leidend durch etwas Fremdes uns bestimmen lassen müßten; wenn man uns zwingen könnte, etwas zu wollen, was wir fest entschlossen wären, nicht zu wollen, oder etwas nicht zu wollen, was wir uns selbst zu einem unverbrüchlichen Gesetze machten;) — dies ist ihr völlig ungedenkbar. Der abstrakteste Gedanke „Ich" geht selbst für sie verlohren, wenn sie die durch ihn ausgesagte Autonomie oder Willensfreiheit von ihm absondern will. Die theoretische Vernunft kann daher kein anderes als das Urtheil fällen,

fällen, daß das Bewußtseyn unsrer Selbstheit ohne das Vermögen der Freiheit unsers Willens nicht Statt finden könne, d. i. daß das Bewußtseyn unsrer sittlichen Freiheit eine wesentliche Bedingung des Bewußtseyns unserer Persönlichkeit ausmache.

Da die Principien unsers Erkenntnißvermögens dieses Urtheil der theoretischen Vernunft nothwendig machen, und das ihm zum Grunde liegende Faktum durch die allgemeinsten Zeugnisse der Erfahrung bestätigt werden; so hat es hiemit auch die vollkommenste Gültigkeit für uns und wirkt durch diese unausbleiblich die praktisch-theoretische Ueberzeugung: daß das Bewußtseyn unsrer sittlichen Freiheit oder einer sittlichfreien Wirksamkeit mit dem Bewußtseyn unserer Persönlichkeit gleich endlos fortdauern werde.

Eine an wichtigen Folgen in der That sehr fruchtbare Ueberzeugung.

Was sich zuerst aus ihr ergiebt ist die bemerkungswerthe Folge: daß es weder eine ewige Seligkeit noch eine ewige Verdammniß in dem Sinne geben könne, in welchem man die eine dem Moralischguten und die andere dem Moralischbösen nach dem Tode zuerkannte. Denn, wo das Bewußtseyn unsrer Freiheit ist d. h. wo wir mit Ver-

schmä-

schmähung eines jeglichen fremden Einflusses in unserm Wollen und Verwerfen uns einzig durch uns selbst bestimmen — dem Gebote des moralischen Gesetzes angemessen oder entgegen handeln können, da ist zugleich auch das Vermögen, als Sittlichgute zu einer sittlichen Verschlimmerung wiederum herabzusinken und — als sittlich Böse zur sittlichen Besserung zur Höhe moralischer Vollkommenheit wiederum hinaufzusteigen, mithin (da in der sittlichen Güte unsre Würdigkeit, und in der sittlichen Bösheit unsre Unwürdigkeit und Verworfenheit besteht) auch das Vermögen, unsre Würdigkeit wie unsre Unwürdigkeit mit der unabhängigsten Willkühr zu steigern oder zu verringern. Das Bewußtseyn sittlicher Vollkommenheit aber (des Würdigseyns) ist zugleich höchste moralische Glückseligkeit (Seligkeit genannt); das Bewußtseyn sittlicher Bösheit (des Unwürdigseyns) hingegen ist höchste moralische Unglückseligkeit (Verdammniß genannt). Wer also das Bewußtseyn des Vermögens einer sittlichen Freyheit hat, der hat auch das Vermögen, dem bleibt es freygestellt, seine moralische Glückseligkeit oder Unglückseligkeit wie viel oder wie lange er nur will selbst zu steigern oder zu verringern, seinen Zustand der Seligkeit oder der Verdammniß selbst aufzuheben oder

zu verlängern. Nun sind wir aber von der endlosen Fortdauer unsrer sittlichen Freiheit praktisch-theoretisch überzeugt; mithin auch praktisch-theoretisch nun gewiß, daß auch in unsrer Fortdauer nach dem Tode, der Grad so wie die Dauer, sowohl der Seligkeit wie auch der Verdammniß von dem Gebrauche unsrer endlosen Freiheit d. i. von uns selber abhängen werde.

Anmerkung.

Fern, des Verdienstes, diese aus der Fortdauer unsrer Freyheit unwidersprechlich sich ergebende Folge, wenigstens zum Theil *) zuerst ans Licht gebracht zu haben, uns zu rühmen, glauben wir vielmehr uns wegen dessen Zweideutigkeit erklären zu müssen.

So wenig man diese Folge selbst zu bestreiten auch im Stande seyn mögte, so leicht mögte man es uns verargen, sie vor dem Publikum nicht unterdrückt zu haben, weil sie der Moralität gar leicht im Wege stehen könne, indem sie mit der Furcht

*) So häufig auch die Ewigkeit der Höllenstrafen schon bestritten ist, so wenig ist, so viel wie ich weiß, die Ewigkeit der Seligkeit schon angefochte worden.

Furcht vor ewigen, durch nichts hinführo aufzuhebenden Höllenstrafen den letzten Zügel denen abzulösen scheinet, welche, eines jeden edleren Bestimmungsgrundes zum Gehorsam gegen das Gebot des moralischen Gesetzes spottend, blos durch den entsetzlichen Gedanken an eine ewige Verdammniß sich bestimmen lassen, die wilden Ausbrüche ihres bösen Willens noch zurückzuhalten. Aber Legalität — wie sie in diesem Vorwurfe sichtbar nur gemeinet ist — ist noch keinesweges Moralität oder Sittlichkeit. Auch die dem Buchstaben nach gesetzmäßigste Selbstverläugnung oder Handlung hat noch nicht den geringsten moralischen Werth, wenn nur die Furcht vor einem ewigen Uebel und nicht die verbindende Kraft des moralischen Gesetzes selbst der Bestimmungsgrund derselben ist; wenn man nicht aus dem Grunde den Gesetzwidrigen Anforderungen seiner Neigungen sich entgegen setzt, weil es das moralische Gesetz gebietet. So wenig also die Furcht vor ewigen Strafen Moralität erzeugen kann, so wenig kann auch die Gewißheit ihrer Nichtigkeit der Moralität im Wege stehen. Wer mit der Furcht vor ewigen Höllenstrafen auch seine Kraft zur Ausübung der Pflicht verliehrt des Wille war schon sittlich böse.

Sollte man aber auch nur für die, das bürgerliche Wohl der Menschheit gleich wirksam befördernde Legalität der menschlichen Handlungen bey der Publizität jener berührten Folge fürchten, so sehen wir doch auch nicht ein, wie man dies könne, da sie, wofern sie nur von beyden Seiten richtig dargestellet wird, dem, der durch einen künftigen Vortheil oder Nachtheil, durch eine künftige selige oder schmerzliche Empfindung sich allein bestimmen lässet, das auf der andern Seite wieder nimmt, was sie ihm auf der einen einzuräumen scheinet. Ist's doch dem Menschen nicht genug nicht nur nicht ewiglich verdammt zu seyn (wiewol auch nichts nach jener Folge ihn Erlösung aus dem Zustande der Verdammniß hoffen, also alles ihn eine ewige Verdammniß fürchten läßt, wenn er bey seinen unmoralischen Gesinnungen fortbeharren würde) er will auch ewig selig seyn. Diese ewige Seligkeit aber ist, wie aus ebenderselben Folge sich ergiebt, ohne einen ununterbrochenen Gehorsam gegen das moralische Gesetz ihm schlechterdings unmöglich; wie sollte also jene Folge, daß sowol der Grad wie die Dauer der künftigen Seligkeit und künftigen Verdammniß von dem moralischen Gebrauche unsrer Freiheit abhange, selbst den, der blos durch die Hinsicht auf eine künftige höhere oder

geringere selige oder verdammliche Empfindung in seinen Handlungen sich bestimmen läßt, bey seinen Lastern sicher machen können? Er, der eine ewige Seligkeit als Zweck will, muß auch das alleinige Mittel zu demselben — einen ewigen Gehorsam gegen das Gebot des moralischen Gesetzes, wollen, mithin wird er, sofern er diesen Gehorsam gegen das moralische Gesetz zu einem Mittel, eine künftige ewige Seligkeit zu erreichen, herabwürdiget, zwar nicht Moralität aber doch Legalität hervorzubringen sich b-streben müssen.

b) Sinnlichkeit.

Kann man sich gleich des Lächelns nicht enthalten, wenn die Geschichte an die mannigfaltigen Begriffe von einem Zustande nach dem Tode, wie sie sich in den früheren Zeiten und unter rohen, unaufgeklärten Völkern bildeten und herrschend waren, uns erinnert; wenn sie die einen mit Haut und Haaren, mit Fleisch und Beinen nach dem Tode wieder auferstehen, und die andern nicht nur ihre ganze körperliche Masse, sondern selbst auch ihre Kleider und Waffen, Roß und Knappen in ihrem Wallhalla wiederfinden lässet — so liegt doch allen diesen mehr oder minder kindischen Erwartungen von dem Zustande nach dem Tode eine gewisse Kon=

Konsequenz zum Grunde, welche unsers Beyfalls nicht ganz unwürdig ist. Auch jene Völker gingen nemlich ohne Zweifel von dem richtigen Satze aus: daß alles dasjenige, was die Person oder das Bewußtseyn derselben bedinge auch mit fortdauern müsse, wenn sie, (d. h ihre Personen) fortdauern sollten, oder wenn ein Leben nach dem Tode für sie Statt finden solle. Nur, daß sie die innere Person vom äußerlichen groben Körper noch nicht fein genug zu unterscheiden wußten, und das Bewußtseyn ihrer Persönlichkeit durch die zufälligen, sie stets umgebenden und begleitenden Umstände, unter welchen sie nur leben und weben zu können glaubten, für bedingt hielten, und also wegen der Unrichtigkeit des Untersatzes zwar irrig, aber doch folgerecht mit ihrer künftigen Fortdauer auch die Fortdauer oder die Wiederherstellung fast ihres ganzen gegenwärtigen Zustandes — ihres Leibes und ihres Leibes Lebens sich versprachen.

Dieser konsequente Irrthum roher Völker müsse uns, die wir das Verhältniß der Sinnlichkeit zum Bewußtseyn unsrer Persönlichkeit nun näher untersuchend — auf demselben verführerische Wege mit ihnen uns befinden, um so mehr bestimmen, in dem Fortgange unsrer Untersuchung

 auf

auf unsrer Hut zu seyn, damit derselbe Fehlschluß uns nicht übereile.

Unter Sinnlichkeit verstehen wir überhaupt das recipirende und reflectirende Vermögen, oder die Fähigkeit in uns, vermöge welcher erkennbare und empfindbare Gegenstände uns gegeben werden — die Vermittlerin (το Οργανον zwischen uns und den Dingen ausser uns, durch welche einzig diese Dinge Gegenstände für uns werden und sowol ac ive als passive Verhältnisse (Wechselwirkungen) zwischen ihnen und uns Statt finden können; so daß diese Dinge außer uns ohne ihr immerhin zwar existiren, nur für uns so gut wie aufgehoben seyn würden — wie die Gestalt unsers Angesichts ohne einen sie uns reflectirenden Spiegel zwar vorhanden seyn kann, aber für uns so gut als nichtvorhanden seyn würde.

In der That erschöpfen wir nicht nur unsern Begriff von Sinnlichkeit, indem wir mit einem reflectirenden Spiegel sie vergleichen; sondern finden diese Vergleichung auch zugleich am zweckmäßigsten, die wesentliche Abhängigkeit des Bewußtseyns unserer Persönlichkeit von der Sinnlichkeit noch zu erweisen. Nehmen wir nemlich, daß sie

(die=

(diese Sinnlichkeit) allein, gleich einem reflectirenden Spiegel zwar nicht die Dinge selbst (νουμενα) aber doch ihnen gemäße Erscheinungen uns von denselben gleichsam zurückwerfe; so begreifen wir, wie unsere Person, unser Ich allein durch ihre Hülfe eine Vorstellung von sich selber d. i. ein Bewußtseyn seiner selbst erhalten könne, und wie dieses Bewußtseyn nothwendig wiederum verlohren gehen müsse, sobald die Sinnlichkeit einst für uns aufgehöret haben würde. Denn das Bewußtseyn unsrer Selbst ist ohne eine Anschauung unsrer Selbst nicht möglich, **wir müssen uns** gegeben werden, unser Ich muß unserm Ich sich gleichsam zeigen (erscheinen) wenn es von sich selber etwas wissen oder seiner sich immerfort bewußt bleiben soll. Ohne eine solche Anschauung unsrer selbst können wir zwar **seyn**, aber unserer, als einer existirenden Person, uns nicht **bewußt** seyn, als wozu eine Vorstellung von uns selbst erfordert wird, welche ohne ein **zweites** (reflectirtes) **Uns** d. i. ohne eine Erscheinung von uns schlechterdings nicht Statt finden kann. Diese Erscheinung von unserm Ich geht aber mit der Sinnlichkeit — als dem Vermögen von den Dingen an sich und von uns selbst (als noumenis) ihnen gemäße Erscheinungen (phaenomena) uns darzustellen — offenbar

bar verlohren; mithin ist das Bewußtseyn unserer Persönlichkeit durch die Sinnlichkeit so wesentlich bedingt, daß, wenn die Letztere aufgehoben würde, auch das erstere damit verloschen wäre, und also, wo das erstere vorhanden bleiben soll, auch diese letztere vorhanden bleiben müsse.

Da wir nun von der ewigen Fortdauer des Bewußtseyns unserer Persönlichkeit praktisch gewiß sind; so sind wir hiemit theoretisch-praktisch auch gewiß, daß auch die Sinnlichkeit, als eine wesentliche Bedingung desselben auch nach dem Tode endlos fortdauern werde.

Erste Anmerkung.

Schon die Fortdauer unsrer sittlichen Freiheit setzt die Fortdauer der Sinnlichkeit, als einzigen Vermittlerin zwischen uns und den Dingen außer uns, so ferne sie uns nemlich Erscheinungen von denselben einzig möglich macht, voraus. Denn ohne sie findet keine Natur (als Inbegriff aller Erscheinungen) weder in uns noch außer uns Statt, mithin auch keine, weder active noch passive Verhältnisse (weder Caussalität noch Dependenz) zu derselben. Da nun lediglich in Rücksicht auf die

Na-

Natur, und insoferne wir, als Subjecte, durch sie bedingt werden ein moralisches Gebot d. i. ein Gebot: in Absicht unserer Relation zu der Natur eine Einheit unsers Willens (Identität) hervorzubringen oder zu behaupten in uns entstehen *), und aus dem Bewußtseyn eines solchen Gebots das Bewußtseyn der Möglichkeit eines Andern durch uns d. i. der Freiheit allein hervorgehen kann; so folgt, daß, wo ein Bewußtseyn einer moralischen Freiheit fortdauern soll, die Sinnlichkeit auch fortdauern müsse.

Aus dieser Bemerkung, welche jenen Beweiß für die Fortdauer unserer Sinnlichkeit nach dem Tode, wenn es anders nöthig wäre, noch verstärken könnte, ergiebt sich auch zugleich nun die Gewißheit, daß die Natur, oder die Sinnenwelt ein immer fortdauernder Gegenstand sowol unsrer Wirksamkeit (Caussalität) als auch unserer Empfänglichkeit (Passibilität) in Zukunft bleiben müsse, eben weil das Bewußtseyn unsrer sittlichen Freiheit, als Bedingung des Bewußtseyns unserer Persönlichkeit, ohne eine solche Relation zu der

*) Man vergleiche hiemit dasjenige was wir Seite 76 u. f. hierüber schon mit mehrerem gesagt haben.

der Natur nicht fortdauern kann, und weil das Vermögen, welches eine, unserm Ich (als noumenon) entsprechende Erscheinung (phaenomenon) hervorbringt und damit eine Anschauung unsrer Selbst uns möglich macht — die Sinnlichkeit nemlich — auch so geignet ist, daß es kein einziges Ding an sich, als Ding an sich (als noumenon) uns gegeben, sondern solches nur zu einer Erscheinung auffassen, nur als Erscheinung wiedergeben kann. Es kann nicht anders, es muß die ganze intelligible Welt, sofern sie uns gegeben werden, für uns da seyn oder eine Beziehung auf uns erhalten soll in eine Welt voll Erscheinungen, in eine Sinnenwelt — in eine Natur für uns gleichsam verwandeln. Mithin muß eine Sinnenwelt für uns auch nach dem Tode fortdauern.

Zweyte Anmerkung.

Diese Sinnenwelt aber, wieferne sie mit unsrer Sinnlichkeit nicht nur für jetzt, sondern auch für immer unumgänglich für uns ist, bewerkstelliget die Sinnlichkeit keinesweges mit einer regellosen Spontaneität, welche etwa an Statt einer, ihrer transcendentalen Ursache entsprechenden, Erscheinung ein willkührliches Etwas (ein ens imagina-

ginarium) als Gegenstand uns dichtend darstellete, sondern nach ihr eigenthümlichen Gesetzen, welche sie (die Sinnlichkeit) auf eine, uns zwar unerklärbare, aber doch, was den Erfahrungsgebrauch anbetrift, genügende Art bestimmen, den Charakter welchen die Dinge an sich, als solche haben, in den Erscheinungen die sie uns von ihnen liefert möglichst auszudrücken; so daß der von ihr gegebene empirische Charakter der Dinge an sich dem intelligiblen Charakter dieser Dinge in sofern entspreche, soferne diese noumena als die transcendentalen Ursachen der Erscheinungen gedacht werden müssen *).

c) Ana-

*) Wie die Sinnlichkeit in uns die Dinge an sich erreiche (recipire) und ihnen correspondirende Erscheinungen uns von ihnen überliefere (reflectire) dieses wissen wir uns auf keine Weise zu verständlichen, und würden es, wenn es auch jemand uns zu sagen wüßte, auch nicht verstehen können, weil ein Ding an sich, als solches, vermöge der subjectiven Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens uns nicht gegeben werden, mithin auch nicht ein einziges Urtheil von uns darüber gefället werden kann, es sey denn das negative, daß sie von den Formen sinnlicher Anschauungen ganz entbundene Dinge seyen, welche also, ohne bestimmbare Objecte

c) Analogie in der künftigen Erscheinungswelt, als unmittelbares Erforderniß der Sinnlichkeit.

Da wir kein besseres Wort, für den darunter mitzutheilenden Begriff zur Hand haben, so wird

jecte zu seyn, nur gedacht werden können. Gleichwol sind wir genöthigt den von der Sinnlichkeit uns gegebenen Erscheinungen ein transcendentales d. i. über die Spähre der Sinnenwelt hinaus liegendes Ding als Ursache derselben in Gedanken zum Grunde zu legen, weil wir sonst alle Erscheinungen für Einbildungen halten müßten, wogegen das Bewußtseyn unsers eigenen Daseyns, mit welchem das Bewußtseyn des Daseyns andrer Dinge außer uns unmittelbar verbunden ist, zu unverkennbar zeuget.

Daß nun die Sinnlichkeit den intelligiblen Charakter der Dinge an sich in ihren Erscheinungen ausdrücke, ist eine Voraussetzung, welche eben darum unumgänglich ist, weil Dinge an sich als transcendentale Ursachen der Erscheinungen von uns gedacht werden müssen, welches nicht geschehen könnte, wenn nicht zugleich eine bestimmende Bedingung der Erscheinungen d. i. ein den Erscheinungen correspondirendes Analogon in ihnen gedacht werden müßte. Eine glänzende Erläuterung hierüber

wird es nöthig seyn gehörig zu bestimmen, in welchem Sinne das so vieldeutige Wort Analogie jetzt von uns angenommen werde. Unter Analogie verstehen wir hier nemlich die Beharrlichkeit einer durchgängigen Gleichförmigkeit oder Proportion in den Relationen aller Erscheinungen unter einander, zufolge welcher die Zustände der Dinge immer-

hierüber giebt uns unser eigener empirischer Charakter welcher, wie füglich er auch aus empirischen Bestimmungsgründen sich erklären, folgern und sogar im Voraus berechnen ließe, doch als Wirkung einer transcendentalen Ursache, nemlich unsrer Vernunft betrachtet werden muß; wie dieses aus dem allgemeinen Urtheile über die Schuld einer unmoralischen Handlung unverkennbar sich ergiebet, so nothwendig diese Handlung nach den Gesetzen der Erscheinungswelt (der Natur) auch übrigens erfolgen mußte. Möge der Mörder eines andern aus seinem feurigen Temperamente, aus seiner schlechten Erziehung und aus andern mitwirkenden zu seiner Mordthat ihn so natürlich veranlassenden Naturursachen sein Vergehen auch noch so richtig zu erklären wissen, er muß sich doch für schuldig halten, weil er sein transcendentales Ich (seine Vernunft) für die eigentlich bestimmende Ursache seiner Mordthat (welche Erscheinung ist) hält und halten muß. Siehe Kants Critik der reinen Vernunft (dritte Auflage 1790.) Seite 566-586.

merhin verändert dargestellt werden mögen, ihre Verhältnisse zu einander hingegen dieselben bleiben müssen. A + b sey z. B. die eine Erscheinung und X + b die andere, und A + b = X + b das Verhältniß; so kann der Zustand der Erscheinung A + b immerhin in A und der Zustand der Erscheinung X + b immerhin in X verändert werden, ohne daß das Verhältniß der einen zu der andern leide. Beyde Erscheinungen bleiben sich analog, ihre Relation zu einander gleichförmig, denn A bleibt = X weil A + b gleich X + b war. Würde sich hingegen die Erscheinung A + b in eine andere = A verändern, und X + b unverändert bleiben oder z. B. X + c werden, so würde das Verhältniß (die Relation) zwischen beyden Erscheinungen (A + b = X + b) aufgehoben seyn, und mit der aufgehobenen Gleichförmigkeit desselben auch die Analogie in den Erscheinungen aufhören. Man kann, um einen bestimmten Fall zu geben, eine Stadt nach einem verjüngten Maasstabe in einem Gemählde oder Modelle nachbilden ohne die Analogie derselben dabey zu verletzen, wenn nemlich alle Theile derselben nach demselben Maasstabe verkleinert dargestellt werden, so daß das Verhältniß aller Theile derselben zu einander unverändert oder gleichförmig bleibt; hin-

gegen

gegen würde man die Analogie in dieser Nachbildung aufheben, wenn man auch nur einen einzigen Theil der Stadt, etwa einen Thurm nach einem andern Maasstabe, also größer oder kleiner im Verhältniß zu den übrigen Gegenständen darstellen, oder auch denselben in eine andre Stelle rücken, oder gar ihn auf die Spitze stellen würde. So würde auch dasjenige, was wir Analogie nennen, in der künftigen Erscheinungswelt verletzt und aufgehoben seyn, wenn die Sinnlichkeit, als die Urheberin der Erscheinungen, indem sie von den Dingen an sich uns einen empirischen Charakter wiedergeben würde, zwar den intelligiblen Charakter eines Dinges an sich in dessen Erscheinung wieder ausdrücken, aber diese Erscheinung nach einer andern Regel (gleichsam nach einem andern Maasstabe) geben würde, als sie in der Hervorbringung einer andern (einem andern ihr zum Grunde liegenden Dinge an sich gleichsam nachgebildeten) Erscheinung zu gleicher Zeit befolgte — wenn sie künftig z. B. den empirischen oder sinnlichen Charakter des Cajus und des Sempronius zwar den ihnen zum Grunde liegenden Noumenons entsprechend wieder darstellen, aber doch, indem sie den einen etwa vergrößert und den andern verkleinert, oder den einen in einem feinen ätherischen,

den andern in einem Erden-Stoffe wiedergäbe, nach verschiedenen Regeln wieder darstellen, mithin das bisherige Verhältniß des einen zu dem andern aufheben würde. Um eine Gleichförmigkeit in diesem Verhältnisse des einen zu dem andern, des Cajus zu dem Sempronius, und damit auch Analogie zu erhalten, muß sie nach Einer Regel — nach Einem Maaßstabe — beyde uns erscheinen lassen, so daß sie, würde sie etwa den einen wie durch ein Mikroscop uns geben, den andern auch uns gleichsam durch dasselbe Mikroscop erscheinen lassen müßte. Soviel, und vielleicht schon zu viel, zur Erläuterung dessen, was wir unter dem Worte Analogie verstehen.

Nun sagen wir, daß eine solche Analogie in der Erscheinungswelt, als ein unmittelbares Erforderniß der Sinnlichkeit, wie sie eine wesentliche Bedingung des Bewußtseyns unsrer Persönlichkeit ausmacht, mit dieser auch nach dem Tode Statt finden müsse.

Beweis.

Es ist uns unmöglich anzunehmen, daß, wenn wir von gleichen Dingen gleiches hinwegnehmen, diese veränderten Dinge sich nicht noch gleich geblieben seyn sollten — daß z. B. von A + b (= X + b) das b, und von X + b (= A + b)

gleich-

gleichfalls das b hinweggenommen, nicht A gleich X geblieben seyn sollte. Hieraus ergiebt sich eine Regel a priori, welche, ohne von der Erfahrung abgezogen zu seyn, die Erfahrung vielmehr selbst erst möglich macht. In der That geht diese Regel in uns mit einer solchen Unabhängigkeit vor aller Erfahrung vorher, daß sie uns die angebliche Erfahrung selbst zu verwerfen und für ein Phantom zu halten nöthiget, welche uns ihr widersprechende Erscheinungen liefern würde, und uns dagegen nur diejenigen Erscheinungen für real erklären lässet, welche ihr gemäß gegeben werden. Mithin ist diese Regel eine Regel schlechterdings a priori und hat ihre bestimmende Gültigkeit für einen jeglichen Verstand und für alle denkbare Zeiten.

Da nun diese Regel, vermöge ihrer inneren Nothwendigkeit gleichsam eine ausschließende Form der Erfahrung ausmachet, in welcher sie allein Erfahrung, d. i. Gegenstand eines Erkenntnisses werden kann; so folget, daß sie nicht nur alle Gegenstände der Erfahrung, und damit auch zugleich ihre Verhältnisse zu einander a priori durchgängig selbst bestimme, sondern auch für die Sinnlichkeit, als Urheberin derselben, eine, in der Hervorbringung ihrer Erscheinungen (welche die Gegenstände Erfahrung oder die Natur ausmachen)

sie

sie bestimmende Regel abgebe, so daß sie nimmer ihr entgegen uns irgend eine Erscheinung geben könne. Mit andern Worten, es ist der Sinnlichkeit unmöglich, die Verhältnisse der Erfahrung zu einander — unter Voraussetzung gleicher Veränderungen derselben — willkürlich zu bestimmen oder abzuändern, weil ihnen eine Regel a priori oder eine absolute Nothwendigkeit zum Grunde lieget.

Ob sie nun aber, indem sie die eine Erscheinung verändert, zugleich die andere analogisch auch verändern müsse, ob sie nicht vielmehr von einer Erscheinung A + b (= X + b) b hinwegnehmen und die Erscheinung X + b unverändert lassen, mithin durch eine ungleichförmige Veränderung der einen und der andern Erscheinung auch ihre bisherigen Verhältnisse zu einander — die Analogie in ihnen aufheben könne? auf diese andre Frage wird als Antwort folgende Bemerkung schon genügen: daß man, um der Sinnlichkeit jenes Vermögen, die Analogie in ihren Erscheinungen aufzuheben, einräumen zu können entweder in den Dingen an sich, als den transcendentalen Ursachen der Erscheinungen, eine Veränderung, oder aber in dem Vermögen der Sinnlichkeit selber eine Spon-

Spontaneität — ein Vermögen einer freyen Willkühr annehmen müßte.

Von den transcendentalen Dingen an sich aber eine Veränderung anzunehmen ist ein klarer Widerspruch, weil sie als Dinge an sich schon alle sinnliche Formen oder Bedingungen mithin auch die Veränderung — das Herausgehen aus dem einen Zustande in einen andern — ausschließen. Aber auch das Zweite, nemlich eine Sinnlichkeit mit Spontaneität anzunehmen, widerspricht schon dem von der Sinnlichkeit gegebenen Begriffe selber. Zufolge dieses Begriffs von ihr kann die Sinnlichkeit, mit Ausschluß aller Spontaneität, nur recipiren und reflectiren. Sie ist also nur eine an sich todte Form, welche ihrer einmal bestimmten Einrichtung gemäß empfängt und wiedergiebt, ohne anders empfangen und wiedergeben zu können, als es die ihr eigenthümlichen Receptions- und Reflectionsgesetze mit sich bringen. So wenig ein gewöhnlicher Spiegel eine ihm vorgehaltene Rose wie eine Nelke wiedergeben, oder ihr Verhältniß zu einem andern von ihr zugleich reflectirten Gegenstande in irgend einer Rücksicht abändern, so wenig er in einem, ihm vorkommenden Angesichte die Analogie desselben aufheben, die Nase etwa verlängern oder verkürzen, oder ihr

hältniß zu den Augen oder zu dem Munde verändern kann; so wenig ist's der Sinnlichkeit, zufolge des Begriffs von ihr, auch möglich, die Analogie in ihren Erscheinungen jemals aufzuheben, oder einige Erscheinungen nach andern, als nach den in ihrer formellen Beschaffenheit einmal gegründeten Gesetzen uns zu überliefern, weil sie sonst nicht mehr Sinnlichkeit, sondern ein ganzandersartiges Vermögen mit Spontaneität seyn würde.

Hieraus erhellet keinesweges, daß nicht die Sinnlichkeit selbst von dem Urheber unserer Natur eine andere formelle Beschaffenheit erhalten, mithin die transcendentalen Dinge an sich nicht auf eine andre Art, nach einem andern Maasstabe recipiren und reflectiren könne; (wie man etwa einen gewöhnlichen Spiegel in einen Hohlspiegel umschmelzen kann, welcher dann freilich aus einer Rose, einem Angesichte u. s. w. ganz veränderte Erscheinungen macht;) nur das erhellet hieraus offenbar, was wir erweisen wollten, daß, soferne Sinnlichkeit nur Sinnlichkeit d. i. ein Vermögen, Dinge an sich zu recipiren und als Erscheinungen uns zu reflectiren, bleibt, sie doch, selbst in ihrer veränderten formellen Beschaffenheit, die einen Erscheinungen den andern gemäß darstellen, d. i. die Erscheinungen nach derselben etwanigen neuen

Regel

Regel gleichsam bearbeiten, nach demselben neuen Maasstabe formen müsse, nach w lcher oder nach welchem sie die andern zugleich bearbeitete und formte, mithin in ihrer jedesmaligen (also auch künftigen) uns zu gebenden Erscheinungswelt, wie sie solche übrigens auch geben möge Analogie erhalten müsse — wie sie in allen Gegenständen noch vorhanden bleibt, ob sie durch diese ode: jene Spiegelart uns reflectiret, durch ein Vergrößerungs- oder Verkleinerungsglas gegeben werden.

Indem wir alle übrigen, aus diesem jetzt geführten Beweise für die Fortdauer der Analogie in der künftigen Erscheinungswelt sich ergebenden fruchtbaren Resultate dem eigenen weiteren Nachdenken unsrer Leser überlassen, wollen wir nur einige, unserm Ziele uns beträchtlich nähernde für jetzo noch mit Wenigem bemerklich machen.

Daß sich die künftige Erscheinungswelt zu uns, wie wir uns nach dem Tode selbst erscheinen werden, einst eben so verhalten müsse, wie sich die gegenwärtige Erscheinungswelt zu uns, wie wir uns jetzt erscheinen, jetzt verhält, das folgt zunächst unmittelbar aus obigen Beweise, weil die Sinnlichkeit, indem sie die, allen übrigen Er-

schei-

scheinungen zum Grunde liegenden Dinge an sich uns als erkennbare Gegenstände giebt, auch unser eigenes Ich, als Ding an sich, nach derselbigen Regel, nach demselbigen Maasstabe, nach denselbigen Erscheinungs-(Receptions- und Reflections-) Gesetzen uns selber geben muß, nach welchen sie die übrigen Erscheinungen uns darstellet, mithin, sofern unser Ich, als Noumenon, und alle übrigen, den gegenwärtigen Erscheinungen zum Grunde liegenden, Noumena dieselben bleiben — welches anzunehmen der Begriff derselben von uns fordert — auch dieselbigen Verhältnisse des einen zu den andern und der andern zu dem einen schlechterdings und ohne die geringste Ausnahme Statt finden lassen muß.

Es muß also auch ferner nicht nur **Natur** (als Inbegriff aller Erscheinungen) nach dem Tode fortdauern, weil Sinnlichkeit in unserm Zustande nach dem Tode fortdauern muß *); sondern auch

*) Siehe oben b S. 146 Es versteht sich übrigens nach dem Obigen von selbst, daß hier nicht gerade dieselbige Natur (φυσις ὁμοουσιος) sondern nur eine, der gegenwärtigen ganz analoge Natur (φυσις ὁμοιουσιος) — welche freilich, sofern ihr die künftige vielleicht sehr veränderte Sinn-

auch die gegenwärtigen Gesetze der Natur müssen nach dem Tode fortdauern, weil die Verhältnisse der Erscheinungen, in welchen sie (die Gesetze der Natur) bestehen, oder welche sie allein begründen, mit der Sinnlichkeit gleich endlos fortdauern müssen.

Hieraus ergiebt sich denn nun ferner, daß wir auch nach dem Tode, als Erscheinungen (als Naturwesen) auf uns gegebene oder zu gebende Erscheinungen (auf Naturwesen) nach Naturgesetzen wirken, und so auch umgekehrt von diesen andern Naturwesen Einwirkungen nach Naturgesetzen wiederum erfahren müssen, welche analog den Gesetzen sind, nach welchen wir jetzt, als Naturwesen, erkennend und erkannt, handelnd oder leidend, gebend oder empfangend u. s. w. wechselsweise auf einander wirken.

Schlußanmerkung.

Wer sich durch dieses Resultat — durch welches wir mit Zuziehung des Begriffs von einem, die höchste Regel der Sittlichkeit unwandelbar befolgenden, mithin sich selber gleichbleibenden höchsten

Sinnlichkeit in uns die vollkommenste Analogie oder Gemäßheit zu der gegenwärtigen ertheilete auch als dieselbige Natur angesehen werden kann — gemeinet werde.

sten moralischen Urheber zu unserm Ziele, einen durch den Tod nicht aufzuhebenden thätigen Einfluß der Geister der Verstorbenen auf die noch Lebenden praktisch zu erweisen, in der künftigen Fortsetzung dieses Werkes zu gelangen hoffen — noch überraschet fühlen sollte, den wird ein bedächtlicher Zurückgang zu dem letzten festen Standpunkte, von welchem aus wir zu diesem Resultate übergingen, bald versichern können, daß es nicht nur aus den gültigsten theoretischen, sondern auch zugleich aus höchst gewissen praktischen Principien sich auf das unverdächtigste ergeben habe.

Daß wir nemlich künftig als Naturwesen auf Naturwesen nach Naturgesetzen wirken und umgekehrt Einwirkungen von Naturwesen nach Naturgesetzen wiederum erfahren müssen, welche analog den Gesetzen sind, nach welchen gegenwärtig eine Caussalität oder Dependenz zwischen uns und ihnen gegenseitig Statt findet, dieses folget nemlich offenbar, wenn eine Analogie in der künftigen Erscheinungswelt vorausgesetzet, oder angenommen werden muß, daß die künftigen Verhältnisse aller uns zu gebenden Erscheinungen (zu welchen wir als Erscheinungen mit gehören) zu einander und zu uns durchgängig

d. i. in Absicht ihrer ganzen physischen Natur, welcherley Veränderungen die Erscheinungen an sich selber immer auch erleiden mögen, dieselben bleiben müssen. Diese Analogie in der künftigen Erscheinungswelt muß aber darum angenommen und vorausgesetzet werden, weil sie (jene künftige Erscheinungswelt) die Sinnlichkeit, als welche, was sie recipirt und reflectirt, mit Ausschluß aller Spontaneität nur nach Einer Regel geben kann — uns geben muß, wenn sie gegeben werden soll. Gegeben werden muß sie aber uns, **wenn ein Bewußtseyn unserer Persönlichkeit** — als welches theils ohne ein reflectirtes zweites Ich, theils ohne ein Bewußtseyn einer sittlicher Freiheit, die eine Natur, eine Erscheinungswelt nothwendig macht, schlechterdings nicht Statt finden kann — **auch nach dem Tode fortdauern soll.** (Soweit nach theoretischen Principien). Die Fortdauer dieses Bewußtseyns unserer Persönlichkeit, d. i. Unsterblichkeit muß aber von der **praktischen Vernunft** schlechthin und unbedingt gefordert werden *); mithin müssen auch alle

*) Siehe unsern Beweiß für die Unsterblichkeit der Seele.

alle jene sie wesentlich bedingenden Bedingungen, wie wir sie nach den gültigsten Principien der theoretischen Vernunft jetzt kennen lernten, mit einer praktisch-theoretischen Zuversicht von uns gefordert, mit einer praktisch-theoretischen Gewißheit von der Zukunft nach dem Tode von uns erwartet werden.

Ende des zweiten Theils.

Gedruckt bey J. T. Lamminger.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Dedekind, Gustav Ernst Wilhelm, / Dedekind, Konrad Julius / Lamminger, Johann Thomas

Dokimion oder Praktischer Versuch über ein reales Verhältniß der Geister der Verstorbenen zu den hinterbliebenen Ihrigen Erster und zweiter Theil

Hannover 1797

Coburg, Landesbibliothek -- B II 10
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916353-0